سیر و سوانح، عصر و عہد، افکار و آراء
حیاتِ حافظ ابنِ قیم رحمۃ اللہ علیہ
www.KitaboSunnat.com
تصنیف
عبد العظیم
ترجمہ و تحشیہ
پروفیسر غلام احمد حریری

حیاتِ حافظ ابنِ قیمؒ رحمۃ اللہ علیہ

سیر و سوانح عصر و عہد، افکار و آراء

سیر و سوانح ، عصر و عہد ، افکار و آراء

تصنیف

عبد العظیم عبد السلام شرف الدین ایم اے پروفیسر قاہرہ یونیورسٹی

ترجمہ و تحشیہ

پروفیسر غلام احمد حریری ایم۔ اے عربی (I) ایم۔ اے علوم اسلامیہ (I)

ایم۔ او۔ ایل عربی (I)

(سابق) صدر شعبۂ علوم اسلامیہ

زرعی یونیورسٹی فیصل آباد۔ اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور

مندوب حکومتِ سعودیہ۔ ممبر مشاورتی بورڈ حکومت پاکستان

شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، پبلشرز

لاہور ○ حیدر آباد ○ کراچی

طابع : شیخ نیاز احمد

مطبع : غلام علی پرنٹرز

جامعہ اشرفیہ، اچھرہ، لاہور

اشاعت : ۱۹۸۹ء

مقام اشاعت :

شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ پبلشرز،

۱۹۹۔ سرکلر روڈ، چوک انارکلی، لاہور ۲ ۵۴۰۰۰

فہرست

دیباچہ

حیات حافظ ابن قیمؒ رُبع صدی پہلے شائع ہوئی تھی اور شائقین نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ عرصۂ دراز سے یہ کتاب گوشۂ گمنامی میں پڑی تھی۔ اور حافظ ابن قیمؒ کے وابستگانِ دامن اس کی طلب و تلاش میں سرگرداں تھے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اُردو زبان میں حافظ ابن قیمؒ کے استادِ گرامی شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو جو پذیرائی نصیب ہوئی اور اصحاب علم و قلم نے جس کثرت سے ان پر لکھا اور ان کو روشناس کرایا، ابن قیمؒ پر اسی قدر کم لکھا گیا بلکہ نہیں لکھا گیا۔ ابن تیمیہ پر اُردو زبان میں سب سے پہلے ڈاکٹر غلام جیلانی برق مرحوم نے کتاب لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ پھر مصر کے مشہور فقیہہ پروفیسر ابوزہرہ نے ان پر ایک ضخیم کتاب تحریر کی اور المکتبۃ السلفیہ لاہور نے مرحوم رئیس احمد جعفری کے ترجمہ کے ساتھ اسے شائع کیا۔ علامہ یوسف مدراسی نے بھی امام موصوف پر ایک جامع کتاب تحریر کی۔ بعد ازاں برصغیر پاک و ہند کے عظیم مصنف مولانا ابوالحسن علی ندوی نے "تاریخ دعوت و عزیمت" کی جلد دوم کو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے تذکرہ تک محدود کر دیا۔

مگر ابن تیمیہ کے تلمیذ رشید حافظ ابن قیمؒ بدستور زاویۂ خمول میں پڑے رہے۔ آخر شیخ ابوزھرہ کے تلمیذ رشید عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین پروفیسر قاھرہ یونیورسٹی نے موصوف کی سیرت و حیات پر قلم اٹھایا اور سیرت نویسی کا حق ادا کر دیا۔ یہ ٹھیک ہے کہ علم و فضل، زہد و عبادت، کثرتِ تصانیف اور صاحبِ علم و قلم ہونے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا جواب نہیں اور ابن قیم، ابن تیمیہ کے ہم پلّہ نہیں ہو سکتے۔ تاہم یہ مسلّمہ حقیقت ہے کہ ابن تیمیہ کے افکار و آراء کی توضیح ان کے علم و فضل کو خواص و عوام تک پہنچانے کا سہرا ابن قیم کے سر ہے۔ اگر ابن تیمیہ کثیر التصانیف اور صاحبِ اجتہاد ہیں تو ابن قیمؒ کا پایہ بھی کچھ کم نہیں ہے۔ بلکہ بلا خوفِ تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض امور میں ابن قیمؒ اپنے اُستاد محترم سے بھی گوئے سبقت لے گئے تھے۔ جس طرح ابن تیمیہ اپنے فکر و مزاج میں شدّت حدّت سے موصوف تھے اور اس کی جھلک ان کے رشحات قلم میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس کے عین برعکس حافظ ابن قیمؒ اپنی تحمّل مزاجی، بُردباری، [illegible] اور متانت [illegible] اسلوب نگارش کی حلاوت و شیرینی،

طرزِ تحریر کی دل کشی اور دل رُبائی میں اپنی نظیر آپ ہیں۔ اس کی بہترین مثال آپ کی کتاب "مدارج السالکین"، زاد المعاد اور دیگر تصانیف ہیں۔

اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ حافظ ابن قیمؒ اپنے استاد محترم کے افکار کے شارح و ترجمان ہیں جس طرح شیخ الاسلام ابن تیمیہ حق گوئی اور صدق نوازی کے صلہ میں صعوباتِ قید و بند سے دوچار ہوئے، اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے استاد کی معیّت و رفاقت کا حق ادا کر دیا اور حق گوئی کی پاداش میں آلام و حوادث اور قید و بند کی مشکلات کو بڑے صبر و تحمّل کے ساتھ جھیلا۔ ابن قیمؒ کی بعض تصانیف ایسی ہیں جن کی نظیر و مثیل اپنے باب میں موجود نہیں۔ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت کے سلسلہ میں کوئی کتاب "زاد المعاد فی ھدی خیر العباد" کی ہمسر نہیں ہو سکتی۔ اس کتاب میں آپ نے حضورؐ کی سیرت کا کوئی گوشہ اور آپ کی حیاتِ طیبہؐ کا کوئی لمحہ نظر سے اوجھل نہیں رہنے دیا۔ اس پر طرّہ یہ کہ آپ صرف خشک سلفی نہ تھے بلکہ اسلامی اور حقیقی تصوّف کے بھی ذوق آشنا تھے۔ اس کا ثبوت آپ کی "مدارج السالکین" ہے جس سے بہتر کتاب تصوّف پر آج تک نہیں لکھی گئی۔

مقامِ مسرّت ہے کہ لاہور کا شہرۂ آفاق ادارہ "شیخ غلام علی اینڈ سنز" بار دیگر اس کتاب کی آفسٹ کی دیدہ زیب، جاذبِ نظر اور پُرکشش حسین و جمیل کتابت و طباعت سے آراستہ پیراستہ کر کے شائع کر رہا ہے۔ محبین ابن قیمؒ کے لئے یہ مژدۂ جانفزا بے پایاں مسرّت کا موجب ہے کہ سنّتِ نبوی کے عاشق حافظ ابن قیمؒ کی سرگزشت حیات اور اُن کے علمی و قلمی کارناموں کی داستان بار دیگر ان کے سامنے آ رہی ہے۔ میری دُعا ہے کہ خاکسار کی یہ حقیر کاوش شرفِ قبول پائے اور عاشقان حدیث و سنّت اس کو ہاتھوں ہاتھ لیں۔

*

احقر
غلام احمد حریری
ڈی ۔ ۱۶ پیپلز کالونی۔
فیصل آباد
۳۱ر جولائی ۱۹۸۰ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مترجم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

عربی زبان میں اعاظم رجال کے سیر و سوانح کی تاریخ خاصی پرانی ہے۔ اس میں ملوک و سلاطین سے لے کر علماء و فضلاء ائمہ دین زہاد و صوفیہ امراء و وزراء تک سبھی کے تذکرے ملتے ہیں دورِ حاضر میں مصر کے نامور فقیہ ادیب اور متکلم پروفیسر ابوزہرہ نے ائمہ دین پر الگ الگ کتابیں لکھی ہیں۔ جو بہترین مواد کی حامل اور فقہی معلومات کا گنجینہ ہیں۔

اُردو میں سیرت نویسی کا آغاز مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ سے ہوا جنہوں نے سیرت النبیؐ جیسے اہم موضوع پر تحقیقی انداز میں لکھنا شروع کیا اور امت مسلمہ کو اس عظیم ذمہ داری سے سبکدوش کیا جس سے وہ ابھی تک زیر بار تھی۔ پھر آپ کے لائق ترین تلمیذ مولانا سید سلیمان ندوی علیہ الرحمۃ نے اسے تکمیل کا جامہ پہنایا۔ سیرت النبیؐ کی سلسلہ جنبانی کے علاوہ مولانا شبلی نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی سیرت و سوانح پر "الفاروق" کے نام سے وہ کتاب لکھی جس سے بہتر کتاب حضرت عمر پر آج تک لکھی نہ جا سکی۔ پھر یکے بعد دیگرے المامون، الغزالی اور سیرت النعمان منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئیں اور اس طرح اردو دان طبقہ ان اکابر رجال و اصحابِ فضل و کمال کے سیر و سوانح سے روشناس ہوا۔

خوش قسمتی سے پروفیسر ابوزہرہ کی تصنیفات جو مختلف ائمہ دین مثلاً امام مالک، شافعی، ابوحنیفہ احمد بن حنبل اور ابن تیمیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے سوانح اور ان کی فقہ پر مشتمل ہیں، اردو کا جامہ پہن کر مقبول خاص و عام ہو چکی ہیں۔ انہی تراجم میں ابوزہرہ کی کتاب "شیخ الاسلام ابن تیمیہ" بھی شامل ہے جو لاہور کے المکتبۃ السلفیہ نے بڑی آب و تاب اور بڑے مفید حواشی کے اضافہ کے ساتھ شائع کی۔ اسی اثناء میں امام ہمام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ پر مدراس کے ایک عالم محمد یوسف کوکن عمری نے ایک مفید اور قابل قدر مواد کی حامل کتاب شائع کی۔ قبل ازیں مولانا غلام رسول مہر حیات ابن تیمیہ کا دیباچہ لکھ کر امام سے اپنے والہانہ شغف و وابستگی کا اظہار کر چکے تھے۔

پاکستان کے مشہور مصنف غلام جیلانی برق نے بھی امام موصوف پر ایک کتاب لکھی جس پر ان کو پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری عطا کی گئی مولانا ابوالحسن علی ندوی نے اپنی مقبول عام کتاب تاریخ دعوت و عزیمت کی جلد دوم صرف امام ہمام کے تذکرہ کے لئے وقف کر دی۔ پاک و ہند کے مختلف علمی وادبی جرائد و مجلات میں وقتاً فوقتاً جو تحقیقی مقالات امام والاشان سے متعلق شائع ہوتے رہے وہ اس پر مزید ہیں۔

مگر بایں ہمہ ابن تیمیہ کے تلمیذ رشید حافظ علامہ ابن قیمؒ پر اردو زبان میں بہت کم لکھا گیا، بلکہ نہیں لکھا گیا۔ حالانکہ ابن قیمؒ صحیح معنی میں علم ابن تیمیہ کے حامل تھے اور انہوں نے اپنے استاد کے علم کو بڑھانے پھیلانے اور اس کی توسیع واشاعت کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ امام ابن تیمیہ سے عقیدت رکھتے ہیں۔ ان کی وابستگی ان کے شاگرد رشید ابن قیمؒ سے بھی کچھ کم نہیں اور لطف یہ ہے کہ ایسے لوگ پاک و ہند میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ کی سیرت وسوانح اور ان کے مخصوص طرز فکر و نظر سے آگاہی حاصل کرنے کے بعد وہ یقیناً ابن قیمؒ کی داستان حیات اور ان کے علمی کارناموں سے آشنا ہونے کے لئے بے تاب تھے۔ مگر اس علمی تشنگی کا ازالہ کسی طرح ممکن نہ ہوا۔ اردو میں حافظ علامہ ابن قیمؒ پر کسی جامع کتاب کے فقدان کی وجہ ظاہر ہے کہ اردو کو ابھی علمی زبان بننے کے لئے عرصہ درکار ہے اور بقول علامہ اقبال گیسوئے اردو کو ابھی منت پذیر شانہ ہونے کی ضرورت ہے، مگر عربی دل سوزئی پروانہ سے بے نیاز ہے۔ علماء سلف نے کسی علمی وادبی موضوع کو تشنۂ تکمیل نہیں چھوڑا رہی سہی کسر متاخرین نے پوری کر دی۔ مصر میں آج کل جو تحقیقی کام ہو رہا ہے۔ وہ اس پر مزید ہے۔ علماء سلف کی وہ شاندار تصانیف جو آج تک گوشۂ گمنامی میں گم تھیں اور کوئی ان کے نام سے بھی آشنا نہ تھا۔ زیور طبع سے آراستہ ہو کر دعوت نظارہ دے رہی ہیں۔ علمی روشنی کے اس دور میں علامہ ابن قیمؒ ایسی منفرد اور یگانہ شخصیت پر کسی تحقیقی کتاب کا نہ ہونا بڑا حیرت خیز تھا۔

راقم السطور نے گذشتہ سال جب پہلی مرتبہ عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین پروفیسر جامع القاهرہ کی تصنیف لطیف "حیاۃ ابن القیم فقہہ و منہجہ" کا نام نامی نور محمد اصح المطابع کراچی کی فہرست میں دیکھا تو بلا توقف کتاب منگوائی۔ بکمال ذوق و شوق اس کا مطالعہ کیا۔ جس سے دل میں یہ سچی تڑپ پیدا ہوئی کہ اردو دان طبقہ کو اس کے بیش بہا معلومات اور مندرجات سے روشناس کرایا جائے۔ چنانچہ بہت قلیل عرصہ میں اس کے ترجمہ و تحشیہ کا کام اتمام کو پہنچا۔

عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین پروفیسر جامع القاہرہ مصر کے مشہور مصنف فقیہ اور ادیب پروفیسر محمد ابوزہرہ کے شاگرد رشید ہیں اور خود ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے جامع مذکور سے ماجیسٹر (ایم۔اے) کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے شیخ الاسلام ابن تیمیہ پر ریسرچ کا آغاز کیا۔ جب وہ کافی کام کر چکے تو ان کے گرامی قدر استاد کی کتاب "حیات ابن تیمیہ" اسی دوران شائع ہو کر منصۂ شہود پہ جلوہ گر ہو گئی نتیجۃً انہوں نے تحقیق و تفحص کا رخ علامہ ابن قیمؒ کی جانب موڑ دیا۔ کیونکہ استاد و شاگرد میں بڑی حد تک اتحادِ فکر و نظر پایا جاتا ہے اور ابن تیمیہ پر لکھا ہوا مواد کسی حد تک یہاں بھی کام دے سکتا ہے۔ مقالہ جب اتمام کو پہنچا تو حسب دستور جامعہ مذکور کے بورڈ آف اسٹڈیز کے سامنے پیش کیا گیا اور انہوں نے بنظر غائر اسے جانچنے کے بعد پروفیسر موصوف کو ڈگری عطا کی۔

راقم السطور کو پروفیسر محمد ابوزہرہ کی تصانیف مطالعہ کرنے کا موقعہ ملا ہے ان کی کتاب "ابوحنیفہ حیاتہ، و فقہہ" کے ترجمہ کے شرف سے بھی بہرہ یاب ہوا۔ ان سب سے بڑھ کر ۱۹۵۷ء میں جب پنجاب یونیورسٹی لاہور میں مجلس مذاکرہ عالمیہ اسلامیہ منعقد ہوئی تو بالمشافہہ ان سے بات چیت کرنے ان کے اسلامی جذبات سے لبریز خطبات سننے اور ان کی صحبت و رفاقت میں چند دن گزارنے کی سعادت نصیب ہوئی احقر کو ابھی تک موصوف کے وہ الفاظ یاد ہیں اور ان کی یاد ہمیشہ میرے روحانی و ایمانی جذبات کو گرمانے کے لئے تازیانہ کا کام دیتی ہے، جو آپ نے یونیورسٹی کی منعقدہ مجلسِ مذاکرہ میں لاہور کے سرخیل منکرین سنت کو مخاطب کر کے فرمائے اور انہیں آڑے ہاتھوں لیا۔ مگر وہ پروفیسر ابوزہرہ کے جوش ایمانی کے سامنے زبان کھولنے کی جرأت نہ کر سکے۔

اس کے پہلو بہ پہلو احقر نے پروفیسر عبدالعظیم کی حیات ابن قیمؒ کو بھی پڑھا۔ ترجمہ کیا اور اس پہ غور و فکر کیا۔ حق یہ ہے کہ استاد شاگرد کا باہم موازنہ کرنے پہ یہ حقیقت کھل کر سامنے آئی کہ مسلک سلف سے شیفتگی و دل بستگی حدیث نبوی سے والہانہ شغف اور اتباعِ سنتِ خیرالانام کا جذبہ استاد کی نسبت شاگرد کے حصے میں کچھ زیادہ ہی آیا ہے۔ ذَالِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ۔

حدیث نبوی سے والہانہ لگاؤ کا نتیجہ ہے کہ پروفیسر عبدالعظیم احادیث کے نقل و اخذ میں بڑی ماہرانہ بصیرت کا ثبوت دیتے ہیں اور حدیث کے نقد و جرح کا بڑا صحیح ملکہ رکھتے ہیں۔ اس کے عین برعکس ابوزہرہ کا اصل میدان فقہ ہے وہ فقہیات پر بڑا عبور رکھتے ہیں اور فقہ پہ کلام کرنے

وقت ان کا اشہب قلم خوب خوب جولانیاں دکھاتا ہے۔ جب بات فنّ حدیث سے متعلق ہوتی ہے تو ابوزھرہ کی تحریر کا رنگ پھیکا پڑ جاتا ہے۔ بلکہ بعض اوقات علم حدیث کے نکتہ شناس قاری کو ابوزہرہ پر رحم آنے لگتا ہے۔ بطور مثال کے طور پر ان کی تصانیف کے متعدد اقتباسات بڑی آسانی سے پیش کر دیتا۔ مگر مقدمہ کی روائتی اختصار پسندی طوالت سے مانع ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ ابوزھرہ علم حدیث کے رمز شناس نہیں بلکہ بات صرف یہ ہے کہ انہیں مقابلۃً کتب احادیث کے مطالعہ اور نقد و جرح پر مشتمل کتب دیکھنے کا موقع کم ملا ہے۔

یہ امر واقع ہے کہ حیات ابن قیّم کے مصنف نے آپ کے مخصوص طرز فکر و نظر کو سمجھنے میں سعی و جہد اور تحقیق و تدقیق کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا آپ کی کثیر و ضخیم کتب کو بالاستیعاب پڑھا اور جن نتائج تک پہونچے انہیں بڑے بلیغ انداز میں بیان کیا۔ ابن قیّم کے فقہی اجتہادات پر بحث و نظر کے دوران مصنّف نے ابن قیّم کی جس خصوصیت کو بڑے زوردار الفاظ میں بیان کیا وہ یہ ہے کہ وہ اتباع کتاب و سنت کا دامن کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے نصُوص کتاب و سنت ابن قیّم کی نگاہ میں ہر قیمت پر مستحق ترجیح و تقدیم ہیں اور ان کے مقابلہ میں کسی کا قول کوئی وزن نہیں رکھتا۔ اتباع نصوص کی حد یہ ہے کہ اگر کہیں شیخ محترم ابن تیمیہ کے انتہائی احترام کے باوجود اگر ان کا کوئی قول بظاہر مخالف نص ہو تو وہ بلا محابا اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ اور اسے سوء ادب اور گستاخی نہیں تصور کرتے۔ چنانچہ مصنف نے ایک فصل میں تلمیذ و استاد کے باہمی اختلافات کا تذکرہ کیا ہے۔

ابن قیّم کے جذبۂ حریّت فکر و نظر تقلید جامد سے ابا، اور اتباع نصُوص کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے شیخ محترم ابن تیمیہ کے وہ اقوال تسلیم کرنے پر رضامند نہ ہوسکے جو انہیں جادۂ مستقیم سے ذرا بھی ہٹے ہوئے نظر آئے۔ حالانکہ انہوں نے جو کچھ پایا ابن تیمیہ سے پایا۔ چنانچہ ان کے دوست اور رفیق درس حافظ ابن کثیر مصنف البدایہ والنہایہ لکھتے ہیں۔

"۷۱۲ھ میں جب ابن تیمیہ مصر سے لوٹے تو ابن قیّم ان کے وابستۂ دامن ہو گئے اور ان کی وفات تک ان سے استفادہ کرتے رہے۔ علمی ذوق سے قبل ازیں بہرہ ور تھے۔ اب ابن تیمیہ سے بے حد علم حاصل کیا۔ دن رات طلب علم میں مشغول رہے۔ چنانچہ مختلف علوم و فنون میں یکتائے روزگار بن گئے۔ اس کے ساتھ ساتھ کثرت عبادت اور تواضع و انکسار کی صفت سے

بھی متصف تھے۔"

حیلہ جات کے ابطال میں مصنف نے ابن قیمؒ کے نقطہ نظر کو تفصیلاً بیان کیا اور بتایا کہ حیلہ جات کے جواز کا فتویٰ دینا دین اسلام میں عظیم فتنہ کو دعوت دینا ہے اور مجوزین حیل کے دلائل تفصیلاً ذکر کرنے اور پھر ایک ایک دلیل کا تارو پود بکھیرتے چلے جاتے ہیں آخر کار حیلہ جات کی حرمت کتاب و سنت کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں۔

عقائد و تصوف کے باب میں مصنف نے تصوف و عقائد سے متعلق ابن قیمؒ کے افکار و آراء ذکر کیے ہیں۔ مسئلہ صفات الٰہی رؤیت باری تعالےٰ آیات متشابہات" افعال العباد اور حسن و قبح ایسے پیچیدہ مسائل پر مختلف مکتبہ ہائے خیال سے وابستہ علماء کے نظریات ذکر کیے اور پھر بدلائل ابن قیمؒ کے مسلک کی ارجحیت واضح کی۔ اس باب میں تصوف پر جو کچھ لکھا ہے وہ ابن قیمؒ کی تصوف کے بیانات پر مشتمل ضخیم کتب کی بہترین تلخیص ہے۔ یہ بیانات زیادہ تر آپ کی یگانہ اور یکتا کتاب" مدارج السالکین الی منازل ایاک نعبد وایاک نستعین" کے اقتباسات پر مشتمل ہیں۔ یہ کتاب علم حقیقت اور علم شریعت کے اسرار و انوار کا گنجینہ ہے۔ اس کے مطالعہ سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ تصوف کے بارے میں سلف کا مسلک کیا تھا اس کے ساتھ ساتھ مصنف نے اکابر صوفیہ مثلاً بایزید بسطامی اور ابن عربی کے نظریات بیان کرنے سے بھی دریغ نہیں کیا۔ خصوصاً مسئلہ وحدۃ الوجود پر ابن عربی کے زاویۂ نگاہ کو بڑی وضاحت سے ذکر کیا اور پھر کھل کر اس کی تردید کی۔ کتاب کے محتویات میں سے چند ایک کا تذکرہ بطور مشتے نمونہ از خروارے کیا گیا ہے۔ کتاب کے مندرجات و مشتملات کا احاطہ مقصود نہیں۔

قاری کتاب کا مطالعہ کرنے کے بعد بلا تامل اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حیات ابن قیمؒ کے مصنف نے علامہ مذکور کے مسلک و مذہب فقہی اجتہادات اور مخصوص طرز فکر و نظر کے سمیٹنے اور اسے حوالۂ قرطاس کرنے میں کس عرق ریزی اور جگر سوزی سے کام لیا ہے۔

تصوف سے متعلق علامہ حافظ ابن قیمؒ کی نگارشات اس حقیقت کی آئینہ دار ہیں کہ آپ صرف ایک زاہد خشک اور ظاہری علوم و معارف کے بحر بے پایاں کے شناور ہی نہ تھے بلکہ آپ کا دامن باطنی و روحانی فیوض سے بھی مالا مال تھا اور آپ تصوف کے اسرار و حکم کے بھی رمز آشنا تھے حیات ابن قیمؒ کے مصنف نے علامہ کی یہ خصوصیت بھی بیان کی ہے جو انہیں ان کے محترم استاد اور مربی شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے ممتاز کرتی ہے کہ ابن قیمؒ

کی تحریریں بحث وجدل اور مناظرانہ اندازِ تحریر کی حامل نہیں۔ بلکہ ان میں مقابلتہً نرمی اور سکون خاطر کی جھلک موجود ہے مگر اس کے باوصف فکر کی گہرائی قوتِ استدلال اور جوشِ بیان پورے طور پر نمایاں ہے علاوہ ازیں حسنِ ترتیب، نظمِ افکار اور عبارت کی روانی اور ادبی حلاوت وشیرینی ابن قیمؒ کی تصانیف کا طرۂ امتیاز ہے۔ مصنف نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ابن قیمؒ کو اپنے استاد فاضل امام ابن تیمیہ کی نسبت زیادہ سازگار حالات اور پرسکون ماحول میسر آیا۔ جب کہ شیخ ابن تیمیہ کے زمانہ میں فتنۂ تاتار اور دیگر داخلی امور کی بنا پر عالم اسلامی بڑے پرآشوب دور سے گذر رہا تھا۔

مصنف نے علامہ ابنِ قیمؒ کے اسلوبِ نگارش پر بھی قلم اٹھایا اور ذکر کیا ہے کہ آپ کا طرزِ تحریر سادہ عام فہم مگر دلکش اور جاذبِ توجہ ہے۔ کہیں کہیں صرفی نحوی مباحث یا معانی وبیان کے دقیق وعویص مسائل نے عبارت کو نسبتاً زیادہ بلیغ بنا دیا ہے۔ مگر اس میں ابہام واغلاق پیدا نہیں ہونے پایا۔ کہیں کہیں منطق وفلسفہ کی موشگافیوں میں مصروف نظر آتے ہیں۔ مگر ایسے مقامات ان کی تصانیف میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کتب کی نسبت بہت کم ہیں۔

میں سمجھتا ہوں مصنف نے علامہ ابن قیمؒ کے سیر وسوانح لکھ کر امتِ مسلمہ کی ایک عظیم خدمت انجام دی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ پر عربی اور اردو میں متعدد ضخیم کتب موجود تھیں مگر ان کے لائق ترین شاگرد اور ان کے علم کے حامل اور اشاعت کنندہ علامہ ابن قیم پر کوئی مستقل کتاب نہ تھی۔ سیر وسوانح پر مشتمل کتب میں ان کا اجمالی تذکرہ ملتا ہے جو ان کی خدمات جلیلہ کے پیشِ نظر کسی طرح ان کے شایانِ شان نہ تھا۔

مقامِ شکر ہے کہ پروفیسر عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین نے وقت کی اس اہم ضرورت کو محسوس کیا اور ابن قیمؒ کو اپنے تحقیقی مقالہ کا عنوان قرار دے کر ایک بڑا اہم کارنامہ انجام دیا ان کے استاد محترم پروفیسر محمد ابوزھرہ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ پر ایک ضخیم کتاب ارقام فرمائی تھی۔ شاگرد رشید کو بارگاہ ربانی سے امام ابن قیمؒ پر ایک مستقل کتاب لکھنے کی توفیق ارزانی ہوئی اور اس طرح استاد وتلمیذ کی عنایت واہتمام سے ابن تیمیہ اور ابنِ قیمؒ کے سیر وسوانح افکار وآراء اور فقہی اجتہادات ومعتقدات منظر عام پر آگئے۔

ان دونوں اکابر ابن تیمیہ وابنِ قیمؒ کے افکار وآراء اور ان کی وقیع اور قابل قدر تصانیف

کی نشر و اشاعت کا روشن ترین پہلو یہ ہے کہ ان کے مطالعہ سے اتباع سنت خیر الانام کا جذبہ ابھرتا اور دین کے اصل منابع (کتاب و سنت) سے استناد و احتجاج کا میلان پیدا ہوتا ہے۔ دور حاضر میں الحاد و دہریت اور تہذیب مغرب کے دوش بدوش فتنہ انکار حدیث بھی زوروں پر ہے منکرین سنت ہر ممکن طریقہ سے اس عظیم فتنہ کو ہوا دے رہے ہیں اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے قلوب و اذہان کو مسموم کرنے کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کرتے۔ چونکہ حضرت امام ابن تیمیہ اور ابن قیم کے دلائل و براہین زیادہ تر سنت نبوی پر مبنی ہیں اور وہ اپنی تصانیف میں حدیث سے بڑی کثرت سے استشہاد کرتے ہیں لہٰذا ضرورت ہے کہ اہمیت و ضرورت حدیث کو عوام الناس کے قلوب و اذہان میں آتارنے کے لئے یہ مثبت طریق اختیار کیا جائے کہ ان دونوں حضرات کی کتب کے تراجم بڑی کثرت سے شائع کئے جائیں اور انہیں تعلیم یافتہ طبقہ میں زیادہ سے زیادہ پھیلانے کی کوشش کی جائے۔ اسی طرح غیر شعوری طور سے دل حدیث نبوی کو قبول کرنے کے لئے تیار ہوتے چلے جائیں گے۔

شیخین (ابن تیمیہ اور ابن قیم) کی تصانیف بدعات کے استیصال کے لئے بھی اکسیر کا حکم رکھتی ہے کیونکہ وہ دونوں کٹر حامی سنت اور بدعات کے سخت خلاف تھے۔ جو چیز سنت رسول (صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے ذرا ہٹی ہوئی نظر آتی ہے اسے بیخ و بن سے اکھاڑ ڈالتے ہیں۔ اپنا سارا زور اور پوری قوت و توانائی صرف کر دیتے ہیں اور ایسا کرتے ہیں نہ کسی کے ساتھ رعایت کرتے ہیں نہ مصالحت نہ رواداری۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا دل حب رسول کے نشہ سے سرشار ہے مگر وہ حب رسول کو حدود سے متجاوز نہیں ہونے دیتے ان کے یہاں حب رسول کا جذبہ کسی صورت میں بھی توحید سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان کی توحید اتنی نکھری ہوئی سخت اور بے لچک ہے کہ مخالفین نے اس چیز کی آڑ لے کر استاد و شاگرد دونوں کو تختہ مشق ستم بنانے کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا۔ انہیں قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ ملک سے جلا وطن ہوئے طرح طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں دی گئیں۔ لیکن ان کے عزم و استقلال میں فرق نہیں آیا۔ نہ آنے کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے جو کچھ کیا یا کہا از خود نہیں کہا۔ بلکہ کتاب و سنت کے دلائل قاہرہ کی روشنی میں کہا۔

مجھے اپنی بے بضاعتی اور علمی بے مائگی کا پورا پورا احساس ہے اور مشاق مترجم ہونے کا دعویٰ ہرگز نہیں۔ اپنی محدود بساط کے مطابق کیا ہوا ترجمہ قارئین کرام کے پیش نظر ہے اور اس کی برائی

یا اچھائی کے متعلق انہیں کا فیصلہ ناطق ہے۔ البتہ اتنا کہہ سکتا ہوں کہ عبارت کی سلاست قائم رکھنے کے ساتھ ساتھ میں نے کہیں بھی کتاب کے متن سے ہٹنا گوارا نہیں کیا۔ مجھے یہ طبعاً پسند نہیں کہ عبارت کی ادبی شان قائم رکھنے کے لئے مصنف کے خیالات کا خون کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مقامات پر کوشش کے باوجود عبارت میں کماحقہ سلاست پیدا نہ ہو سکی۔ کیونکہ دقیق و عویص مسائل کو ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنا خاصا دشوار کام ہے۔ مصنف نے کتاب کو تہذیب و ترتیب کے دوران ذیلی عنوانات میں تقسیم کیا تاکہ مطالعہ کرتے وقت قاری کو ملال طبع کا احساس نہ ہو نیز یہ کہ ذیلی عنوانات پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے سے کتاب کے مندرجات سے کسی حد تک واقفیت حاصل ہو جائے۔

آخر میں میں کتاب کے ناشر کارکنانِ شیخ غلام علی اینڈ سنز کا شکر گزار ہوں کہ جب کتاب کے ترجمہ سے فارغ ہونے کے بعد میں نے ان سے طباعت کے لئے سلسلہ جنبانی کی تو انہوں نے بکمال ذوق و شوق اسے قبول فرمایا اور بصرفِ زرِ کثیر بڑی محبت سے کتاب کو زیورِ طبع سے آراستہ کیا۔

میں بارگاہ ربانی میں خلوص دل سے دعا گو ہوں کہ اللہ کریم احقر کی یہ ناچیز خدمت قبول فرمائے اور آغاز کار سے جس نیت سے میں نے اس کام کا بیڑا اٹھایا تھا اسے میرے لئے توشۂ عاقبت بنائے۔ نیز مصنف طابع۔ ناشر سب کے لئے اخروی فلاح و بہبود کا ذریعہ ثابت ہو۔

آمین ثم آمین

خاکسار مترجم
غلام احمد حریری۔ ایم۔ اے
پروفیسر اسلامیہ کالج لائل پور

یکم جون ۱۹۶۴ء
۷۱۔ ڈی پیپلز کالونی لائل پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقدیم

اللہ ہی کے لئے حمد و ثنا ہے جس نے رحمت کو اپنی ذات کے لئے فرض کر لیا ہے اور لوگوں کی ہدایت کے لئے انبیاء کرام کا سلسلہ جاری فرمایا اور ان تمام لوگوں کے لئے راہ نمائی کا سامان بہم پہونچایا جو دلِ بیدار اور گوشِ حق نیوش رکھتے ہیں۔

درود و سلام ہو ان انبیاء عظام پر جنہوں نے حق بیانی میں خلوص سے کام لیا اور صحیح ایمان کی طرف دعوت دینے میں اپنی زندگیاں کھپا دیں۔ اور ہمارے سردار حضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر جو مکمل ترین رسالت اور واضح ترین معجزات لائے اور جنہوں نے دینِ حق کی تکمیل اور شرک کے مٹانے میں انتہائی جانفشانی سے کام لیا اور اپنی قوم کو علی الاعلان یہ کہہ دیا: إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (آل عمران-۱۹)

خدا تعالےٰ کی رحمتیں ہوں آپ پر آپ کے آل و اصحاب اور ان تمام لوگوں پر جو آپ کے نقشِ قدم پر گامزن ہوں اور آپ کے اسوۂ حسنہ کی پیروی کریں۔

حمد و صلوٰۃ کے بعد واضح ہو کہ ابنِ قیمؒ جوزیہ نفوذ ذہن، دقتِ فکر، کثرت محفوظات اور اس تقلید جامد سے آزاد ہونے کی بنا پر جو حق کے نشانات کو مٹا دیتی اور صراط مستقیم تک پہنچنے میں سنگِ راہ ہے، ایک ممتاز اسلامی شخصیت ہیں۔ بنا بریں آپ کی سیرت و حیات کے مطالعہ کی ضرورت ہے تاکہ اس کے سب گوشے نظر کے سامنے آسکیں۔ یہ خدمت ہمارے فرزند (روحانی) عبد العظیم شرف الدین نے سر انجام دی اور ماجیستر (ایم۔ اے) کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے اسے ایک کتاب کی شکل میں پیش کیا۔

استاذ موصوف نے ابنِ قیمؒ کے آثار کی تلاش میں مدت مدید صرف کی اور اس ضمن میں مطبوع و مخلوط ہر قسم کے مواد سے استفادہ کیا۔ پھر ان آثار کے مخفی گوشوں میں بحث و تفتیش کرتے ہوئے ابنِ قیمؒ کی لغوی شرعی اور صوفیانہ حیثیت واضح کی۔ یہ کتاب جب بڑی آب و تاب سے منصہ شہود پر آئی تو اس سے واضح ہوا کہ ابنِ قیمؒ گو ابنِ تیمیہ کے شاگرد ہیں مگر اکثر ان سے اختلاف

کرتے ہیں، جیسے دوسرے ائمہ مذاہب سے اختلاف کرنے میں انہیں کوئی باک نہیں۔ جب ان کی رائے کے خلاف انہیں کوئی دلیل مل جائے اور ان کے قول کے خلاف حق کا ظہور ہو۔ لیکن اس کی وجہ کبر و نخوت اور جذبات حقد وعناد کا اظہار نہیں بلکہ اتباعِ دلیل اور اظہارِ حق ہے۔

اکثر اوقات کسی اختلافی فقہی مبحث کے دوران یہ ضروری تھا کہ دیگر علماء کے تفصیلی دلائل ذکر کئے جاتے پھر اس مخصوص مسئلہ میں ابن قیمؒ کی رائے ان کے دلائل اور ان کے ان معارضات کا ذکر کیا جاتا جو انہوں نے دیگر علماء کے دلائل پر وارد کئے ہیں، تاکہ ترجیح علم وبصیرت پر مبنی ہو۔ ایسے مقامات پر یہ اعتراض درست نہیں کہ مصنّف نے ابنِ قیمؒ کو دوسرے علماء کے دلائل وبراہین کے تذکرہ میں گم کر دیا اور اس طرح اصلی مبحث سے دور نکل گئے کیونکہ جب کسی شخص کے مدرسۂ فکر کا تحلیل وتجزیہ کیا جاتا ہے تو ایسا موازنہ ناگزیر ہے اور اسے طولِ لاطائل نہیں کہا جا سکتا۔

اس کتاب سے ان اغراض ومقاصد کی حقیقت آشکار ہو گئی جو اصلاحی ودینی انقلاب کے بپا کرنے میں ابنِ قیمؒ کے پیشِ نظر تھے اور در اصل دین ہی ترقی کا عنوان ہے اور یہ حقیقت کھل کر سامنے آگئی کہ آپ کی دعوت سلف صالحین کی جانب رجوع کر کے اپنے عقائد کی اصلاح جمود فکر ان شرعی حیلوں کی مخالفت جو دین کا مذاق اڑانے والوں نے گھڑ رکھے تھے اور شریعت اسلامی کی روح کے فہم وشعور پر مبنی تھی۔

ان اغراض ومقاصد کے استخراج میں مصنّف نے جو روش اختیار کی ہے وہ طویل تحقیق وتدقیق اور عمیق ابحاث میں غور وفکر کی متقاضی ہے جو ابنِ قیمؒ کی کتب میں پھیلے ہوئے ہیں نیز ان گوناگوں اور متنوّع احوال وظروف کا مطالعہ ناگزیر ہے جن سے ابنِ قیمؒ دوچار تھے۔ دینی حالت پہلے ہی کمزور تھی۔ اہلِ علم پر مذہبی تعصب غالب تھا۔ ہر شخص اپنے امام کے مذہب کی طرف دعوت دینا اور حق کو اس میں محدود ومحصور سمجھتا تھا۔ غایت تعصب سے یہ مسائل زیرِ بحث تھے کہ آیا ایک شافعی المذہب کے بیٹے کا نکاح حنفی المسلک کی لڑکی سے جائز ہے یا نہیں۔ دینی ضعف کا سبب بھی یہ باہمی ہٹ دھرمی اور مذہبی بغض وعناد تھا۔ اس دور میں تیسرا غالب عنصر وہ غلط قسم کا تصوّف تھا جو فرقہ باطنیہ کے اسرار ورموز سے ماخوذ تھا اور جسے شریعت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ ایسے صوفیہ کو عوام میں وہ درجہ حاصل تھا۔ جو دوسرے دیندار لوگوں کو نہ تھا۔ یہ جملہ عوامل ومحرکات ابنِ قیمؒ کی اصلاحی تحریک کا باعث ہوئے اور ان کی وضاحت کئے بغیر ابنِ قیمؒ کے اصلاحی وانقلابی کام کی حقیقت واضح نہیں ہوتی۔ کیونکہ کسی علمی شخصیت کی سیرت وسوانح کے ضمن میں

یہ مباحث بے حد ناگزیر ہیں۔ اس کتاب کے مطالعہ سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ابن قیم عالمانہ اخلاق وآداب کے حامل تھے۔ علمی دیانت عدل وانصاف سکون واطمینان، دقتِ نظر یہ جملہ اوصاف آپ کی ذات میں جمع تھے اور یہ اوصاف اسی شخص میں جمع ہو سکتے ہیں جسے حق وصدق کے ماسوا کسی چیز سے واسطہ نہ ہو۔ ہمارے علم کی حد تک یہ خصائل ابن قیم میں موجود تھے اور جس چیز سے ہم واقف نہیں اس کی ذمہ داری بھی ہم پر عائد نہیں ہوتی۔ ہم تو اسی بات کے پابند ہیں جو دلیل وبحث سے واضح ہو۔

اس کتاب کے مطالعے سے ابن قیم پر لگائے جانے والے اس اتہام کی حقیقت بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ آپ تجسیم کے قائل تھے اور اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ مانتے تھے، بہتان طرازی کی بدترین عادت اسلام کے متعلق ہو یا مسلمانوں کے قدیم سے جاری ہے۔ اس کا بڑا مقصد عوام کو نفرت دلانا اور اطاعتِ حق وصواب سے روکنا ہے۔ اسی لئے یہ بات اصول کے طور پر مسلّم ہے کہ معاصرین کی شہادت ایک دوسرے کے بارہ میں ناقابل تسلیم ہے۔ اگر مخالف کا کلام دو معنوں کا محتمل ہو تو بعید معنے کو بڑے آب ورنگ سے بیان کیا جاتا اور بڑی کھینچا تانی سے یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی جاتی ہے کہ یہی مفہوم مراد اور مقصودِ مصنّف ہے۔ حالانکہ اس کا دامن اس سے کلیتہً پاک ہوتا ہے۔ لیکن برا ہو مذہبی تعصب کا کہ اس کی بنا پر اکثر بے گناہ لوگوں کو اپنے جذبات حسد وعناد فرو کرنے کے لئے مجرم ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی۔

ابن قیم صوفیہ کی جانب منسوب اس قول کی سخت تردید کرتے ہیں کہ حقیقت اور شریعت میں تضاد ہے اور جو شخص حقیقت کے مقام بلند پر فائز ہو جاتا ہے وہ شریعت کی حد بندیوں سے مطلقاً آزاد ہو جاتا ہے اس قسم کے دعاوی باطلہ جو کسی دلیل پر مبنی نہیں اور خواہشات کی اندھا دھند پیروی کے ماسوا ان کا کوئی مقصد نہیں، انہوں نے ایسی اباطیل کو طشت ازبام کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا اور بدلائل ثابت کیا ہے کہ شریعت وحقیقت میں کوئی فرق نہیں اور دونوں کا منبع صرف نصوصِ کتاب وسنت ہیں۔ جو شریعت کا پابند نہیں اس کا حقیقت سے بھی کوئی واسطہ نہیں۔

اور اس قسم کی دیگر خصوصیات وممیزات کہ جن کی نشان دہی صرف کتاب کے مطالعہ سے ممکن ہے۔ درحقیقت یہ کتاب ابن قیم کے فضائل ومناقب معلوم کرنے کے لئے ایک شیشہ ہے جس میں ان کے آفتاب علم کی شعاعیں منعکس ہو رہی ہیں اور اگر قاری اس میں کوئی چیز ابن قیم کے خلاف بھی پائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ علمی بحث میں ایسا ہونا ناگزیر

ہے۔ کیونکہ ہر شخص کی بات اگر درست ہو تو قابلِ قبول ہے اور اگر غلط ہو تو لائق تردید البتہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی ہستی اس سے مستثنیٰ ہے کہ آپ کی ہر بات واجب الاتباع ہے۔ خداوند تعالےٰ کی ذات سے امید کی جاتی ہے کہ وہ قاری کو اس کتاب کے عظیم فوائد سے مستفید اور متمتع فرمائے۔

از قلم استاذ جلیل شیخ محمد زفزاف پروفیسر شریعت اسلامیہ
کلیتہ دار العلوم قاہرہ یونیورسٹی

مُقدّمہ مُصنّف

علوم وفنون کی تاریخ اور ان کے مراحل وادوار کا مطالعہ جن سے گزر کر وہ زیورِ تکمیل سے آراستہ ہوئے دراصل ان علوم کا جزوِ لاینفک ہے۔ لہٰذا تاریخ فلسفہ کا ضروری جزو ہے اور تاریخ فقہ اسلامی کو فقہ سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح لغات والسنہ کی تاریخ کا مطالعہ گویا خود ان کا مطالعہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اوّل :۔ ان مراحل وادوار کا جائزہ لینا جن سے مخصوص علمی نظریات گزرے ہوں۔ ہر مرحلہ کے ذکر کے دوران اس کی خصوصیات رجحانات، اغراض اور اس امر کا ذکر ناگزیر ہے کہ وہ سابقہ ادوار سے کس حد تک متاثر ہوا اور اس نے بعد میں آنے والے ادوار پر کیا اثر ڈالا۔ اس میں ان احوال وظروف کا تذکرہ ضروری ہے جو مخصوص افکار ونظریات پر محیط رہے ہوں اور ان کے منصۂ شہود پر آنے کے لئے باعث اور محرک ہوئے ہوں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ امر بھی پیشِ نظر رہے گا کہ ایک دور اپنے خصوصیات ورجحانات کے اعتبار سے دوسرے دور سے کس قدر ملتا جلتا ہے اور اس میں علمی نظریات کو عالم وجود میں لانے کی صلاحیت کس حد تک موجود ہے۔ علم وفکر کی اس نوع میں اکابر اہل علم کا ذکر صرف اس حد تک ہوتا ہے جس سے قاری ان عظیم شخصیتوں سے اجمالی تعارف حاصل کر لیتا ہے۔

قسم ثانی: قسم ثانی ان اعاظمِ رجال کے تذکرہ پر مشتمل ہے جنہوں نے ان علمی افکار کے تحصیل وتجزیہ میں نمایاں حصہ لیا۔ ان کے زمانہ کے حالات جن میں وہ موجود تھے ان کا منہج ومسلک جس پر گامزن رہ کر وہ ان اغراض ومقاصد کے حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اس قسم میں ان افاضلِ رجال کے خیالات وآراء پر بے لاگ تنقید کی جاتی ہے اور کامل عدل وانصاف سے کام لے کر خطاء وصواب کو چھانٹا جاتا ہے۔ ان ہر دو اقسام کا خلاصہ یہ ہوا کہ قسم اوّل میں کسی مخصوص علم وفن کے ان مراحل وادوار کا تذکرہ کیا جاتا ہے، جن سے گزر کر وہ پروان چڑھا۔ جب کہ قسم ثانی میں علماء کی ان مساعی جمیلہ کا جائزہ لینا مقصود ہوتا ہے جو انہوں نے اس ضمن میں انجام دیں۔ کتاب ہٰذا کا موضوع (ابن قیم الجوزیہ) دراصل نوعِ ثانی سے متعلق ہے اس موضوع

کا ایک محرک ایک غرض و غایت اور ایک خاص طریق ہے۔

جہاں تک موضوع ہذا کے محرک کا تعلق ہے تو وہ اسلام کے فکری ورثہ کے احیاء کا سچا جذبہ ہے۔ یہ علمی ورثہ ان نیک نہاد صادق العزم اعاظم رجال نے چھوڑا جن کے آثار تا ہنوز موجود، ان کی خلوص نیت کے زندہ گواہ اور ان کے لئے بقاء دوام کے موجب ہیں۔ جب کہ تقدیم اشیاء کا فطری اصول اہم کو مقدم کرنا ہے تو یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ وہ آزاد خیال (یعنی بند تقلید سے آزاد) رہنما اور مفکرین اور مصنفین اجتماعیات جو امت مسلمہ کے لئے جیا کئے اور جنہوں نے اپنے عزائم کے پیش نظر اپنی راحت و آرام کو قربان کر دیا اور اصلاح عقائد و بدعات کی خاطر اپنی جانِ عزیز دینے سے بھی دریغ نہ کیا یقیناً اس قابل ہو گئے کہ بحث و مطالعہ کا آغاز ان کے جاں نواز تذکرہ سے کیا جائے اور ان کے طور طریقے، غرض و غایت اور ان کی خصوصیاتِ ممیزہ کو تفصیلاً بیان کیا جائے۔

یہی وجہ تھی کہ میں ابتداءً شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی سیرت نویسی کی جانب متوجہ ہوا۔ وہ ابن تیمیہ جو ایک عظیم مصلح تھے اور جنہوں نے اپنے اعداء و حاسدین کے ہاتھوں لاتعداد مصیبتیں اٹھائیں لیکن بایں ہمہ ان کے کوہ وقار عزم میں کوئی فرق نہ آیا اور وہ ایک قید خانہ سے دوسرے قید خانہ میں منتقل ہوتے رہے یہاں تک کہ اپنی جان جان آفرین کے سپرد کر دی۔ ابن تیمیہ اپنے رب سے جا ملے۔ لیکن انہوں نے اپنے پیچھے ایک شعلۂ فروزاں اور ایک ایسا آزاد مکتبِ فکر چھوڑا جس نے اصلاح عقائد کا بیڑا اٹھایا اور اسے ہر طرح کے اختلاط و آمیزش سے پاک کر دیا۔

میں نے زندگی کا ایک طویل حصہ امام ابن تیمیہ پر غور و فکر کرنے میں بسر کیا اور ابھی کتاب لکھنے کے ارادہ سے فراہمی مواد میں مشغول تھا کہ مجھے پتا چلا کہ استاذ المکرم شیخ ابوزہرہ جو قاہرہ یونیورسٹی کے لا کالج میں شریعت اسلامیہ کے پروفیسر ہیں امام ابن تیمیہ پر کتاب لکھنا چاہتے ہیں۔ یہ جاننے کے بعد میں نے یہ میدان شہسوار کے لئے خالی کر دیا مگر موضوع سے قطع تعلق نہ کیا اور ابن تیمیہ کے بجائے ان کے تلمیذ ابن قیمؒ پر کتاب کا آغاز کیا۔ ابن قیمؒ اپنے استاذ کے حین حیات رنج والم اور قید و بند میں انؒ کے ساتھ شریک رہے اور ان کی وفات کے بعد فریضۂ تبلیغ دین کو پوری ذمہ داری سے نبھاتے اور اعداء دین کی مدافعت کرتے کرتے اپنے ربّ سے جا ملے۔

موضوعِ ہذا کی غرض و غایت ابن قیم کو قارئین کے سامنے پوری دیانت داری سے پیش کرنا اور ان کے ان اوصاف کا تذکرہ ہے جو انہیں اغیار سے ممیز کرتے ہیں نیز ان کے اغراض و مقاصد اور روحِ اسلام سے ان کی موافقت و یگانگت ہے۔ کتاب ہذا تفصیلاً بتائے گی کہ ابن قیم نے ان اغراض کے حصول کے لئے کیا طریق کار اختیار کیا اور علمی مسائل کے حل کرنے میں کس راہ پر گامزن رہے۔ نیز یہ کہ دینِ اسلام کے اصول و مبادی کے اثبات اور ان کو اس تحریف و تبدیل سے پاک کرنے میں ابن قیم نے کس جرأت کا ثبوت دیا ہے جو دین کے نام سے پیدا کی گئی ہے حالانکہ دین کو اس سے کوئی سروکار نہیں اور اس کا دامن کلیتہً اس داغ سے پاک ہے۔

بایں ہمہ میری یہ خواہش ہے کہ ابن قیم کے خیالات کا عدل و انصاف سے مطالعہ کیا جائے اور صواب و خطاء کے وجوہات کو بیان کر دیا جائے تاکہ قاری اس علمی ورثہ سے بخوبی آگاہ ہو سکے جو ابن قیم نے چھوڑا اور ان قواعد و ضوابط کی روشنی میں استفادہ کر سکے جن تک بحث کے دوران ہم پہنچ سکے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ اس کتاب کی جمع و تالیف میں جہد و سعی کا کس قدر دخل ہے۔ اور کتنا وقت اس پر صرف کیا گیا ہے یہ کتاب قاری کے سامنے علمی حقائق کو ایک مربوط و منظم شکل میں پیش کرے گی۔ اور اس کا ہر فقرہ اپنے سابق و لاحق سے اس طرح ملا جلا ہوگا کہ اس کا جدا کرنا مشکل ہے۔ یہ کتاب ان علمی حقائق کا راز فاش کرے گی۔ جن کا فیصلہ طویل زمانہ گزرنے کے باوجود آج تک نہ ہو سکا۔ مجھے قوی امید ہے کہ علماء و مصنفین آزادیٔ فکر کی اس روح سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں گے جو ابن قیم پر غالب رہی اور ان کی تمام تصانیف میں یکساں طور پر موجود ہے۔ آزادیٔ فکر کی دعوت کا ثمرہ دینی روح کو سمجھنے کی صورت میں ظہور پذیر ہوا اور اس سے حریتِ فکر کا مسلک ثابت ہوا جو حنابلہ کے یہاں پہلے سے موجود تھا اور ابن قیم بھی اس کے اثبات کے درپے ہوئے۔ اس سے حنبلی فقہ کی قدر و قیمت بڑھ گئی اور اس میں اس قدر وسعت اور سہولت پیدا ہو گئی کہ وہ تمام عصور و ازمنہ کا ساتھ دینے کے قابل ہو گئی اور اس میں انسانیت کا ساتھ دینے کے اوصاف پیدا ہو گئے۔ اس ضمن میں یہ مثال کافی ہے کہ ابن قیم اس بات کے قائل ہیں کہ قیمت مقرر کئے بغیر بھی بیع جائز ہے دیکھئے! لوگوں کے لئے اس مسلک میں کس قدر سہولت ہے۔

جب علماء و مصنفین حریتِ فکر کی صفت پیدا کر لیں گے تو ان کے افکار و خیالات بھی آزادانہ ہوں گے اور وہ موروثی خیالات پر قانع نہیں رہیں گے۔ یہ بات بخوبی ان کی سمجھ میں

آجائے گی کہ فقہ قانونِ حیات ہے اور انسانی زندگی معرضِ تغیّر میں ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسانی زندگی کی طرح فقہ کو بھی بدلتا رہنا چاہیئے۔ اس کے ساتھ ساتھ علماء اپنی عملی زندگی میں بھی آزاد ہو جائیں گے۔ وہ کسی کے سامنے ذلیل و رسوا نہیں ہوں گے اور کسی سخت وعید کے سامنے بھی سرنیاز خم نہیں کریں گے جب اس طرح حرّیتِ علم و عمل کا دور دورہ ہوگا تو اسلامی معاشرہ رُو بترقی ہوگا۔ اور ماضی سے عبرت اور حال سے اپنے مستقبل کے لئے تیاری کا سامان لے کر تہذیب حاضر کے ساتھ ساتھ رواں دواں رہے گا۔

جہاں تک کتاب ہذا کے طرزِ بیان کا تعلق ہے یہ میری طویل جد وجہد کا نتیجہ اور متعدد مرتبہ حک و اضافہ کا ثمرہ ہے جسے میں نے موجودہ انداز میں ڈھالا۔ اب یہ کتاب ایک تمہید تین ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔

تمہید میں مَیں نے سیاسی، علمی اور اجتماعی حالات درج کئے ہیں۔ کیونکہ ان کا ذکر کرنا ایک مصنّف کے لئے ناگزیر ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے ماحول کی پیداوار، اور ان ذاتی اور کسبی اوصاف کا مجموعہ ہے جو اپنے خاص یا عام گردوپیش سے حاصل کرتا ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سیاسی احوال علمی تحریکات اور اجتماعی حالات افراد اور معاشرہ کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیتے ہیں اور ان کے اَمیال و عواطف کو اپنے احوال و ظروف کے سانچہ میں ڈھال دیتے ہیں جن میں وہ زندگی بسر کر رہے ہوتے ہیں۔

باب اول کو میں نے حیات ابنِ قیّم تک محدود رکھا ہے اور ان کی تاریخ وفات کے ضمن میں انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کی غلطی واضح کی ہے۔ انسائیکلو پیڈیا میں مذکور ہے کہ ہجری تاریخ کے مطابق آپ کی عمر ساٹھ سال بنتی ہے اور تاریخ میلادی کے حساب سے چھیاٹھ مگر یہ درست نہیں، میں نے امام ابن قیّم کی تہذیب و ثقافت سے بھی بحث کی ہے اور ان کی علمی زندگی کے ایسے گوشہ کو اجاگر کیا جس کی طرف کسی کی نظر نہیں گئی اور وہ آپ کی لغت دانی اور عربی لغت کی فروعِ مختلفہ میں مہارتِ کاملہ ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ آپ نے علم بلاغت کی بلند پایہ کتب کا مطالعہ کر کے بیش بہا معلومات کو جمع کیا اور پھر ان اسرارِ لغت کا اضافہ کر کے جو آپ کی ذاتی کاوش کا نتیجہ ہے ایک اہم کتاب" کتاب الفوائد المُشَوِّق الی علوم القرآن وعلم البیان" نامی تحریر کی۔

میں نے ابنِ قیّم کے شخصی امتیازات کو تفصیلاً ذکر کیا ہے اگرچہ آپ حنبلی مسلک

سے وابستہ تھے مگر علم و مطالعہ میں کسی خاص مذہب کے پابند نہ تھے اور بعض اوقات تو وہ حنبلی مسلک کے برعکس رائے کا اظہار بھی کرتے تھے۔ انھوں نے بیشتر مقامات میں اپنے استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی مخالفت کی اور ان کی رائے سے متفق نہ ہوئے۔ میں نے استاذ و شاگرد میں باہم تقابل بھی کیا ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ ابن تیمیہ مذہبی جوش و حمیت سے موصوف تھے اور ابن قیمؒ اس کے برعکس صبر و سکون اور ذہنی اعتدال رکھتے تھے۔ اور تقابلِ مسائل کے وقت بھی سکون و اطمینان کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے تھے۔

جو مصنف ایک شخصیت کے احوال و امتیازات سے بحث کرنا چاہتا اور قارئین کے سامنے اس کا دقیق تجزیہ کرتا ہے۔ نیز ان احوال و حوادث کا تفصیلی تذکرہ معرضِ تحریر میں لاتا ہے جو اسے پیش آئے اور وہ عام و خاص نتائج جو ان پر مترتب ہوئے تو اس کے لئے نہایت ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ مجھ ایسا اندازِ بیان اختیار کرے۔

باب ثانی میں ابنِ قیمؒ کی فقہ کا بیان ہے اور میں نے اسے تین فصلوں میں تقسیم کیا ہے۔

فصل اوّل ابن قیمؒ کے اغراض و مقاصد: اس فصل میں میں نے ابنِ قیمؒ کی فقہ کے اغراض و مقاصد سے بحث کی ہے اور بتایا کہ وہ ان اغراض میں محدود و محصور رہے۔

۱۔ عقائد میں مذہبِ سلف کی طرف دعوت۔

۲۔ حریتِ فکر اور بندِ تقلید سے آزادی کی دعوت

۳۔ احکام شرعیہ کا مذاق اڑانے والوں کے خلاف دعوتِ جہاد

۴۔ دینی رُوح کو سمجھنے کی دعوت۔

میں نے واضح کیا ہے کہ رُوحِ دین کو سمجھنے کی دعوت کا نتیجہ ہے کہ ابنِ قیمؒ ایک گواہ کی شہادت کو تسلیم کرنے کے قائل ہیں جب کہ اس کی شہادت درست ہو۔ عقود و معاملات میں ارادہ کا اعتبار، ذرائع کا ابطال، حریتِ عقد کا مبدأ قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ خود ساختہ وکیل کے سرانجام دیئے ہوئے اعمال کا اعتبار، یہ جملہ مسائل اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہیں۔

فصلِ اوّل سے فارغ ہو کر میں نے فصلِ ثانی کا آغاز کیا اور اس میں ابن قیمؒ کے طریق کار کو واضح کیا ہے۔ جو انھوں نے اپنے اختیار کردہ اغراض کے اثبات و تحقیق کے لئے اختیار کیا۔ میں نے اس فصل میں تفصیلاً بتایا ہے کہ ان کے طریق کار اور اغراض و مقاصد میں

کس حد تک ہم آہنگی اور مناسبت پائی جاتی ہے جب کہ مصنّفین کی اکثریت اس سے محروم ہے۔ وہ بلند بانگ دعاوی کے عادی تو ہوتے ہیں لیکن بدلائل اسے ثابت نہیں کر سکتے۔
میں نے اس فصل میں بتایا ہے کہ ابن قیمؒ نے مسائل کے اثبات میں فقط نصُوص کو پیش کرنے پر اکتفا کیا اور ان کو اپنی بحث کا مرکز و محور قرار دیا ہے۔ میں نے ابن قیمؒ کا تقابل اس ضمن میں ان مصنفین سے کیا ہے۔ جن کی نگاہ میں فقہی تفریعات خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ میں نے بتایا ہے کہ ابنِ قیمؒ کے اندازِ بحث سے نصوص کی شان بلند ہوتی ہے اور یہ طرزِ فکر ہر قسم کے خطرات سے پاک ہے۔ کیونکہ اس میں احکام براہِ راست نصوص سے اخذ کئے جاتے ہیں نہ کہ تفریعات سے عقلی مفروضات کی پیروی کرنے والے لبا اوقات اپنے مدّعا کو بدلیل بھی ثابت نہیں کر سکتے۔ مزید براں ان مسائل کی نوعیّت بھی کچھ ایسی ہوتی ہے کہ ان کا وقوع بڑے نادر حالات میں ہوتا ہے۔
ابن قیمؒ دورانِ بحث کثرت سے دلائل دیتے ہیں۔ وہ فقہا کے خیالات کو بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں اور ان کی صحّت یا عدم صحّت بیان کر کے جسے حق سمجھتے ہیں لے لیتے ہیں اور بصورتِ دیگر چھوڑ دیتے ہیں۔
ابن قیمؒ بعض اوقات اپنے اختیار کردہ مسلک پر دلائل دیتے پھر مخالف کے دلائل کا ذکر کر کے ان کا بطلان ثابت کرتے۔ آپ بعض برخود غلط لوگوں کی طرح مخالف کے دلائل کی تردید کو کافی خیال نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تغلیط و تردید کے بعد مضبوط و مستحکم علمی دلائل سے پیش آمدہ مسئلہ کو ثابت کرتے ہیں۔ پس نصوص شرعیہ کو اساسِ بحث قرار دینا، کثرت دلائل، فقہاء کے افکار و خیالات کا منصفانہ جائزہ، مخالفین کے خیالات و آراء کی دلائل سے تردید اور اپنے خیالات کو دلائل و براہین سے ثابت کرنا یہ جملہ آثار و علائم اس بات کے شاہدِ عدل ہیں کہ آپ کا بنیادی مقصد آزادیٔ فکر اور بندِ تقلید سے گلو خلاصی تھا۔
فصل ثالث میں میں نے ان اصول کا ذکر کیا ہے جن پر ابن قیمؒ استنباطِ مسائل کرتے وقت اعتماد کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

کتاب وسنّت، اجماع، فتاویٰ صحابہ کرام، قیاس، استصحاب الاصل[1]، مصالح مرسلہ[2]، ذرائع کا انسداد[3]۔

ان اصول کا تذکرہ کرتے وقت میں نے بتایا ہے کہ اس ضمن میں دیگر علماء کی کیا رائے تھی اور نیز یہ کہ ابن قیمؒ کس حد تک ان کے موافق یا مخالف ہیں۔

علماء کے نزدیک جو امور مخالفِ قیاس ہیں وہاں میں نے ابن قیمؒ کے موقف کو بیان کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ان کے نزدیک مضاربت، مساقات اور مزارعت کے معاملات شرعی اعتبار سے معارضِ قیاس نہیں۔ اسی طرح وہ حدیث جس میں روکے ہوئے دودھ والی بکری اور مرہونہ چیز سے اس کے خرچ کے عوض فائدہ اٹھانے کا تذکرہ ہے، خلافِ قیاس نہیں۔ ابن قیمؒ کے نزدیک صحابہ کرام کے وہ فتوے جن میں وہ مختلف الرائے نہ ہوں جیسے مفتوحہ اراضی کا نہ تقسیم کرنا کسی طرح قیاس صحیح کے معارض نہیں۔ حضرت

---

[1] یہ ایک فقہی اصطلاح ہے۔ یعنی کسی چیز کو اس کے اصل پر قیاس کرنا۔ حنابلہ اس کے قائل ہیں۔ مثلاً شکار پکڑنے سے پیشتر اگر پانی میں ڈوب جائے تو وہ حلال نہیں کیونکہ ممکن ہے وہ ڈوب کر مرا ہو اور اس امر کا بھی امکان ہے کہ اس تیر سے مرا ہو جس پر چھوڑنے سے قبل بسم اللہ پڑھ لی گئی تھی اور چونکہ ذبائح میں اصل حرمت ہے جب تک کہ مسنون ذبح سے ان کی حلّت ثابت نہ ہو جائے۔ اور اس معاملہ میں جب حلّت کا وجود یقینی طور سے موجود نہیں تو حکم اصلی کی بنا پر شکار حرام رہے گا۔

(غلام احمد حریری مترجم)

[2] مصالح مرسلہ سے مراد وہ تعزیری احکام ہیں جو حاکم مصلحت وقت کے پیش نظر تجویز کرے خواہ اس میں نص شرعی موجود نہ ہو۔ امام احمد مصالح مرسلہ کے قائل ہیں جیسے مفسدین اور امن شکنی کرنے والے لوگوں کو ایسے مقام کی طرف جلاوطن کرنا جہاں ان کا خطرہ باقی نہ رہے امام احمدؒ فرماتے ہیں جب حاکم ایک لوطی شخص کو آگ میں جلانے کا حکم صادر کرے تو وہ شرعاً ایسا کر سکتا ہے (مترجم)

[3] امام احمد بن حنبل ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ رحمہم اللہ تعالےٰ کے نزدیک جو چیز ایک امر حرام کیلئے ذریعہ کی حیثیت رکھتی ہو وہ حرام ہے۔ جیسے خوردنی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے کیونکہ یہ عوام الناس کی ضرر رسانی کا موجب ہے اور وہ حرام ہے۔ (غلام احمد حریری مترجم)

عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق عام طور سے مشہور ہے کہ آپ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو نافذ کر دیتے تھے۔ حالانکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایسا نہیں ہوتا تھا تو گویا حضرت عمرؓ کا فعل سنت نبوی کے خلاف ہوا۔ میں نے اس کی غلطی واضح کی ہے اور بتایا ہے کہ ابن قیمؒ جہاں مصالح مرسلہ پر عمل کرتے ہیں تو ان کے پیش نظر لوگوں کی مصلحت اور ان کی ضروریات ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم وقت ان کے نزدیک چیزوں کے نرخ مقرر کر سکتا ہے اور جب صناعت پیشہ لوگ اپنے کام کو چھوڑ دیں اور لوگوں کو تکلیف ہو رہی ہو تو حاکم انہیں دوبارہ کام جاری کرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ اور اگر صاحب خانہ اپنے مکان میں رہنے کی اجازت نہ دے تو ضرورت مند کو اس میں جبراً ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

میں نے بتایا ہے کہ ابن قیمؒ نے امور شرعیہ کی اندرونی کیفیت بھانپ کر سدّ ذرائع کا مسلک اختیار کیا۔ جب کہ امام شافعیؒ اس کے برعکس شریعت کی مادی تعبیر کرتے ہیں جو فقط ظواہر الاشیا تک محدود ہے اور وہ سدّ ذرائع کے بھی قائل نہیں۔ ابن قیمؒ عرف عام کو بھی پیش نظر رکھتے اور دعاوی میں اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ آپ روحِ دین کا فہم و شعور حاصل کرنے کی دعوت دینے میں نہایت کامیاب ہیں۔ کیونکہ یہ جملہ مسائل روحِ دین سے موافق اور دین کی آسان پسند طبیعت ان کو چاہتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے۔

"مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (الحج - ۷۸) (دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں کی)

حدیث میں فرمایا۔

فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَشِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ۔

تیسرے باب کا عنوان ہے "ابن قیمؒ عقیدہ اور تصوّف میں" میں نے عقیدہ اور تصوف کو ایک ہی باب میں ذکر کرنا مناسب خیال کیا۔ کیونکہ متکلمین کا مطمح نظر فکر و استدلال کے طریقہ سے حق تک پہونچنا ہے اور صوفیہ کا نصب العین کشف و الہام کے ذریعہ حق کی پہچان حاصل کرنا۔ گویا نصب العین ایک ہے اور وسائل و ذرائع مختلف۔ متکلمین کا ذریعہ نظر و استدلال ہے اور صوفیہ کا ذریعہ الہام۔ پہلا وسیلہ کسبی ہے اور دوسرا خداداد جس میں انسانی سعی کا کوئی دخل نہیں اور وہ بہت تھوڑے لوگوں کو ملتا ہے۔ بہت سے لوگ محض اسی وجہ سے خدا کی معرفت سے محروم رہ جاتے ہیں اور یہ قرآن کی اس دعوت کے بھی خلاف ہے جو اس نے مناظر فطرت کو دیکھنے اور ان میں غور و تامّل کرنے کے سلسلہ میں دی ہے تاکہ اس طریق

سے خدا کی معرفت حاصل کی جائے۔

یہ باب دو فصلوں میں منقسم ہے۔ فصل اول میں عقیدہ کا ذکر ہے اس فصل میں میں نے ذکر کیا ہے کہ ابن قیم ہستی باری تعالےٰ پر کس طرح استدلال کرتے ہیں۔ پھر اس ضمن میں اشعری اور باقلانی کے طریق کار کو بیان کر کے بتایا کہ قرآن حکیم نے اس کے لئے کونسا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اور یہ کہ ابن قیمؒ کا طرز استدلال قرآنی طرز بیان کے بالکل مطابق ہے۔ پھر میں نے صفاتِ باری میں ان کی رائے کو بیان کیا اور بتایا کہ متکلمین کن مسائل میں متفق الرائے ہیں۔ پھر ابن قیمؒ کے مسلک کا معتزلہ اور اشاعرہ سے تقابل کر کے بتایا کہ ان میں کیا اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر حوادث کے ذات باری تعالےٰ کے ساتھ وابستہ ہونے کے سلسلہ میں میں نے ابن قیم سے اختلاف کیا اور ان کی جانب سے عذر پیش کیا پھر ابن تیمیہ اور اہل سنت کا عقیدہ ذکر کر کے بتایا کہ ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ اہل سنت کے ساتھ متفق ہیں اور ان میں باہم کوئی اختلاف موجود نہیں۔

آیات متشابہات کے ضمن میں ان کی رائے کا ذکر کرتے ہوئے میں نے بتایا ہے کہ اس کا انحصار دو امور پر ہے۔ (۱) تنزیہ (ذات باری تعالےٰ کا عیوب و نقائص سے پاک ہونا) (۲) عدم تاویل ابن قیمؒ اس ضمن میں صحابہ سے متاثر ہیں اور تشبیہ و تجسیم کے اتہامات سے کلیۃً پاک ہیں۔ میں نے آیات متشابہات میں اہل سنت اور معتزلہ کے مختلف طرز فکر کو بھی بیان کیا تاکہ یہ واضح کیا جا سکے کہ ممدوح اہل سنّت سے متفق اور معتزلہ سے اختلاف رکھتے تھے۔

افعال العباد کے متعلق ابن قیم کا موقف ذکر کرتے ہوئے میں نے بتایا کہ اس کو بیان کرنے کی وجہ اس امر کا اظہار ہے کہ احتساب اور پرسشِ اعمال انسانوں تک کیوں محدود ہے اور نیز یہ کہ ثواب و عقاب کا انحصار و مدار کس چیز پر ہے، علماء اس میں مختلف الخیال ہیں۔ اسکے ذکر و بیان میں بعض توفیق ربانی سے نوازے گئے اور بعض محروم رہے۔ میں نے جبریہ معتزلہ و اشاعرہ کے مختلف مسالک کا ذکر کیا اور انکی تردید کی اسکے پہلو بہ پہلو ابن تیمیہ ابن قیمؒ اور مذہب سلف کا ذکر کیا اور اس ضمن میں ان اعتراضات کا شافی جواب دیا جو ان پر وارد کئے جاتے ہیں اور اس طرح آپ کا مسلک ان مطاعن و عیوب سے پاک ہو گیا جو معتزلہ جبریہ اور اشاعرہ کے مسلک میں موجود ہیں۔ پھر میں نے رُویت باری تعالےٰ کے متعلق ابن قیم کی رائے کا ذکر کیا اور ساتھ ہی معتزلہ کے نقطۂ نظر اور ان کے دلائل ذکر کر کے ان کا بطلان ثابت کیا۔ پھر وہ قرآنی آیات اور احادیث ذکر کر کے جن میں آخرت میں رُویتِ باری تعالےٰ کا بیان ہے معتزلہ کے عقائد کو طشت از بام کیا۔ بعد ازاں امام ابن حنبل ابن قتیبہ الاشعری ابن قیمؒ اور اہل سنت کی رائے کا

ذکر کرکے بتایا کہ اس مسئلہ میں ان میں کامل اتفاق ہے اور کوئی اختلاف موجود نہیں۔
میں نے حسن و قبح کے مسئلہ کو بیان کیا اور اس میں متکلمین کے مختلف مکاتب خیال معتزلہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا علیحدہ علیحدہ موقف واضح کیا۔ پھر اس ضمن میں ابن قیم کی رائے ذکر کی کہ وہ حسن و قبح عقلی اور ثواب و عقاب شرعی کے قائل ہیں۔
فصل ثانی "ابن قیم اور تصوف" کے موضوع پر مشتمل ہے۔ میں نے اس فصل میں ان مآخذ ومصادر کا تذکرہ کیا ہے جن سے ابن قیم نے تصوف کو جانا پہچانا۔ پھر فقہاء اور صوفیہ کی باہمی کش مکش کا ذکر کیا اور ابن قیمؒ کے دور تک اس کی مختصر تاریخ بیان کی پھر صوفیہ پر ابن قیمؒ کی تنقید کا بیان ہے جس کے اہم نکات یہ ہیں۔

۱۔ عقیدۂ وحدت الوجود۔

۲۔ احکام شرعیہ سے بے نیازی۔

۳۔ حقیقت اور شریعت میں تفریق۔

۴۔ ذوق پر انحصار اور ترکِ علم۔

۵۔ غیر شرعی عبادت۔

پھر میں نے ابن قیمؒ اور کتاب منازل السائرین کے مصنف ہروی میں تقابل کیا۔ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب مدارج السالکین میں اس کتاب کی شرح کی ہے۔ میں نے تفصیلاً بتایا ہے کہ ابن قیمؒ نے تصوف پر مندرجہ ذیل اثر ڈالا۔

۱۔ انہوں نے تصوف کو غلط قسم کی آمیزش سے پاک کیا۔

۲۔ صوفیہ کے مبادی نظریۂ معرفت وسعادت کی تحدید وتعیین کی۔

میں نے بتایا ہے کہ ابن قیمؒ کے نزدیک معرفت اور محبت کے درمیان کونسا رابطہ موجود ہے۔ ابن قیمؒ کے نزدیک معرفت محبت سے مقدم ہے اور دلیل منطق بھی اس کی موید ہے ابن قیمؒ سے پہلے امام غزالیؒ اس نظریہ کے قائل تھے۔ میں نے امام موصوف سے ایسے دلائل نقل کئے ہیں جن سے یہ نظریہ ثابت ہوتا ہے۔
خاتمہ میں میں نے ان نتائج کو بیان کیا ہے۔ جن تک میں پہونچ سکا ہوں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن قیمؒ ایک آزاد خیال مفکر ہیں اور کسی فقہی مسلک کے پابند نہیں۔ ان کا نصب العین حق کی تائید کرنا ہے وہ جہاں بھی ہو۔ تقلیدی بندھنوں سے آزاد ہوکر وہ روحِ دین کو سمجھنے

اور حقائق الامور تک پہونچنے کی دعوت دیتے ہیں۔ ان کے سامنے چند عزائم و مقاصد ہیں۔ جن کو بروئے کار لانے کے لئے وہ پیہم کوشاں رہتے ہیں۔ ان کا ایک خاص طرزِ فکر ہے جسے وہ کبھی نہیں چھوڑتے اور جو ہر وقت ان پر چھایا رہتا ہے اور وہ ہے اصلی دین کی طرف دعوت جس پر سلف گامزن تھے اور جس میں زیغ و انحراف کا کوئی عنصر شامل نہیں۔ ان کے سامنے دو بڑے مقاصد تھے۔

۱۔ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دینا اور عوام الناس کی ضروریات و مصالح کو پیش رکھنا۔ کیونکہ فقہ ایک ضابطۂ حیات ہے۔ جب زندگی قابل تغیّر ہے تو فقہ کو بھی بدلتے رہنا چاہیئے۔

۲۔ غلط عقائد اور غالی صوفیہ کے خلاف اعلان جنگ۔

کتاب ہٰذا کے انداز بیان اور ذکر مسائل میں دو امور قابلِ لحاظ ہیں۔

۱۔ استاذِ مکرم پروفیسر محمد الزفراف استاذ شریعتِ اسلامیہ دار العلوم کالج قاہرہ یونیورسٹی کی قابلِ قدر رائے جو انہوں نے کتاب ہٰذا کے متعلق ظاہر فرمائی۔ میں ان کا بیحد ممنون ہوں کہ انہوں نے کتاب کے جملہ مسائل کو غور و فکر سے دیکھنے کی زحمت گوارا فرمائی اور اس پر عالمانہ تبصرہ لکھا۔

۲۔ ذکر و بیان کے فطری طریق کے مطابق اشد ضروری امور کو ضروری پر اسباب کو مسبّبات اور مقدّمات کو نتائج پر مقدم کیا گیا ہے۔

میں خدا ہی سے توفیق اور راست روی کی التجا کرتا ہوں اور اسی سے رہنمائی اور امداد کا طالب ہوں۔ خدا کے سوا کسی سے توفیق ممکن نہیں۔ میں نے اسی پر بھروسا کیا ہے اور اسی کی طرف رجوع کرتا ہوں

المؤلف

قاہرہ

مورخہ ۲۴/۱۲/۱۹۵۵ء

تمہید

عصرِ ابن قیّم کا مختصر جائزہ

طرز بود و ماند اور جغرافیائی حالات بھی انسانی زندگی پر بڑی حد تک اثر انداز ہوتے ہیں مختلف قطعات ارضی کی سکونت مختلف اثرات پیدا کرتی ہے۔ میدانی علاقہ کے رہنے والے تن آسان اور راحت و آرام کے عادی ہوتے ہیں۔ جبکہ پہاڑی علاقہ کے باشندے جفاکش اور محنتی ہوتے ہیں۔

ابن قیّم کے گردوپیش اور احوال و ظروف کے ضمن میں ہم اس دور کے مخصوص سیاسی، علمی اور اجتماعی عوامل و محرکات کا تذکرہ کروں گا۔ پھر سیاسی حالات کو دو بڑی قسموں یعنی سیاست داخلی اور سیاست خارجی میں تقسیم کر کے صلیبی جنگوں اور فتنۂ تاتار کی تفصیلات بیان کروں گا۔ داخلی سیاست کے تذکرہ کے دوران خلیفہ اور سلطان کے باہمی تعلقات اور سلاطین کے باہم روابط کا ذکر بھی کیا جائے گا۔ کیونکہ ملک کی اندرونی سیاست بھی افراد اور جماعات پر بڑی حد تک اثر انداز ہوتی ہے۔ خارجی سیاست کا ذکر کرتے ہوئے ہم صلیبی جنگوں اور تاتار کے حملوں کی طرف اشارہ کروں گا۔

ابن قیّم کی ولادت اگرچہ فتنۂ تاتار اور صلیبی جنگوں کے بعد ہوئی مگر ان دو عظیم فتنوں سے جو دینی جوش مسلمانوں میں پیدا ہو گیا تھا۔ اس کے اثرات ہنوز باقی تھے۔ کیونکہ یہ لڑائیاں بھی اہل یورپ کے مذہبی جنون کا نتیجہ تھیں لہٰذا ممکن نہ تھا کہ ان سے مسلمانوں میں مذہبی حمیّت کا جذبہ نہ ابھرتا۔ مزید برآں یہ مذہبی تعصّب صلیبی جنگوں کے ختم ہونے سے معدوم نہ ہوا بلکہ اس کے ہمہ گیر اثرات تادیر باقی رہے۔ صلیبی جنگیں ۴۹۰ھ سے ۶۹۰ھ دو صدیوں تک جاری رہیں۔ مسلمان اور عیسائی باہم لڑتے رہے اور کثرت سے بے گناہ لوگ لقمۂ اجل ہوئے اور ان جنگوں کا خاتمہ اہل اسلام کے غلبہ کی صورت میں ہوا۔

تاتار نے خلافت بغداد کو ختم کیا علمی کتب کو نذرِ آتش کیا اور لاتعداد معصوم جانوں کو موت

کے گھاٹ اتارا۔ عالم اسلامی ایسی قوت کے لئے ہمہ تن منتظر تھا جو ایسے آڑے وقت میں اس کے کام آئے اور اس کی حفاظت کا سامان کر سکے۔ مگر ممالیک مصر کے ماسوا ایسی قوت میسر نہ آسکی۔ ممالیک نے حامیانِ دین کی مدد سے فتنۂ تاتار کو فرو کیا۔

چونکہ خلافتِ بغداد خلفاء کی دینی غفلت کے باعث بہت جلد انحطاط پذیر ہوگئی تھی لہٰذا مسلمانوں نے اس سے عبرت حاصل کی اور خوابِ غفلت سے بیدار ہوکر جد و جہد کی زندگی بسر کرنے لگے وہ والہانہ دین کی طرف دوڑے اور اسے اپنے لئے دستورِ حیات بنایا علماء اپنے مؤقف کو پہچاننے لگے اور رعایا کے حقوق میں حکام کی مداخلت گوارا نہ کرتے تھے۔

جہاں تک ابنِ قیمؒ کے دور کی علمی زندگی کا تعلق ہے، اس ضمن میں مدارس کا ذکر ناگزیر ہے کیونکہ مدارس ہی سے علماء تحصیل علم کرتے ہیں۔ لہٰذا کسی عالم کے حالات سے بحث کرنے والے کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ مدارس کا تفصیلی تذکرہ کرے۔

حیات اجتماعی کا بیان کرنا اس لئے ضروری ہے کہ اس سے علماء، حکام اور عوام کے باہمی مراسم و روابط کی تفصیلات معلوم ہوتی ہیں۔ سیاسی علمی اور اجتماعی حالات بیان کرنے کے بعد میں ابن قیمؒ کے حسب نسب اور شیوخ واساتذہ کا ذکر کروں گا خصوصاً ان کے استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہ جن کی تعلیم و تربیت سے آپ میں خدمت دین کی صلاحیتیں اجاگر ہوئیں۔ ابن تیمیہ اشاعتِ دین کی راہ میں لاتعداد مصائب و آلام سے دوچار ہوئے اور حکام کے معتوب رہے۔ آپ کے تلمیذ رشید ابن قیمؒ ان روح فرسا مصائب اور قید و بند کی صعوبتوں میں برابر آپ کے سہیم و شریک رہے اور جب آپ نے وفات پائی تو ابن قیمؒ نے قید خانہ سے نکل کر اپنے استاذ مرحوم کی پیروی میں بڑے استقلال و وقار سے یہ جہاد جاری رکھا۔

اندرونی سیاست کا مختصر تذکرہ:

(الف) زوالِ بغداد

(ب) مصر و شام کا ایک حاکم کے تابع ہونا۔

(ج) حکومت مصر از ۶۵۶ھ تا ۶۵۹ھ

(د) عہدِ ممالیک میں خلیفہ سلطان ملک اور امیر سے کیا مراد تھا؟

(ہ) قاہرہ میں قیام خلافت

(و) خلیفہ کا رعب داب

(ز) سلاطین کا باہمی نزاع

(ح) خلیفہ اور رعایا کے باہمی روابط

(ط) افکار و نظریات پر اس کا اثر اور رائے عامہ کی بیداری۔

زوالِ بغداد اور اس کے نتائج: ۶۵۶ھ ہجری میں عالمِ اسلام کو ایک ایسا حادثہ پیش آیا جس نے ساری اسلامی دنیا کو متزلزل کر دیا۔ یہ عظیم حادثہ ہلاکو کا بغداد پر قبضہ، خلیفہ مستعصم باللہ کا قتل اور پاکیزہ نفوس کو بلا وجہ موت کے گھاٹ اتارنا تھا۔ ہلاکو نے علماء اور خواص کے قتل عام کا حکم دے دیا تھا اور تقریباً ایک مہینہ تک بغداد میں قتل و غارت اور لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم رکھا اور صرف وہی لوگ زندہ بچے جو جان بچانے کے لئے چھپ گئے تھے۔ جب ہلاکو نے مقتولین کو شمار کرنے کا حکم دیا تو وہ ایک لاکھ اسی ہزار[1] سے کچھ زیادہ نکلے۔ عیش و عشرت کی جس زندگی کو خلفاء بغداد نے اختیار کیا تھا اس کا نتیجہ خلافت بنی عباس کے خاتمہ کی صورت میں ظہور پذیر ہوا۔

مشہور مورخ مقریزی اپنی کتاب السلوک[2] میں لکھتے ہیں۔ حبیب بن ابی ثابت عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

یا معشر قریش ان هذا	اے گروہ قریش سلطنت و حکومت تم ہی میں
الامر لا یزال فیکم وانتم	رہے گی یہاں تک کہ تم ایسے اعمال انجام
ولاته حتیٰ تحدثوا	دوگے جن کے باعث حکومت سے محروم ہو
اعمالا یخرجکم منها فاذا	جاؤگے پھر اللہ تعالےٰ اپنی بدترین مخلوق کو
فعلتم ذالك سلط الله	تم پر حاکم بنا دے گا اور وہ تمہارا چمڑا اس
علیکم شر خلقه فالتحو	طرح ادھیڑے گی جیسے شاخ کا پوست اتار
کم کما یلتحی القضیب	دیا جائے۔

اس جانکاہ حادثہ نے تاریخ کی دنیا بدل دی۔ مسلمان خواب غفلت سے جاگے اور انہوں نے محسوس کیا کہ اس عالمگیر تباہی کا واحد سبب حکام کی من مانی کارروائیاں اور ان کی مطلق العنانی ہے۔

---

[1] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۵۰ طبع اول مطبوعہ دارالکتب المصریہ۔

[2] السلوک للمقریزی جلد اول قسم ثانی صفحہ ۹ : ۴۔ صحیح مسلم میں یہ روایت ان الفاظ میں مروی ہے لایزال ہذا الامر فی قریش ما بقی من الناس اثنان۔

اسی سے دشمن میں یہ جرأت پیدا ہوئی اور خلافت کا رعب داب جاتا رہا۔ تاریخ داں اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہیں کہ علماء نے اس دور میں اہم پارٹ ادا کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حکام علماء سے ڈرنے لگے اور ان کے عزائم کی تکمیل میں ان کے اشاروں پر عمل کرنے لگے۔

اس ضمن میں ظاہر بیبرس کا واقعہ قابل ذکر ہے۔ وہ شیخ عزالدین بن عبدالسلام[1] کے اس قدر مطیع تھے کہ ان کے کسی حکم سے انحراف کی جرأت نہ تھی۔ جب ان کو شیخ کی وفات کی خبر پہونچی تو کہا "اب میری حکومت پختہ ہوئی"

مصر و شام کا ایک حاکم کے تابع ہونا: تاتار کی حرص و آز ابھی ختم ہونے والی نہ تھی۔ وہ بغداد کی خون آشامی پر قناعت گزین نہ ہوئے اور بلاد شام میں غارت گری کرتے ہوئے غزہ[2] تک پہونچ گئے۔ شامی اس تاخت و تاراج سے دہشت زدہ ہو گئے اور ان کی نگاہیں ایسے شخص کے انتظار میں اٹھی ہوئی تھیں جو تاتار کی خون آشامی کا توڑ مہیا کر سکے۔ اس اثناء میں ملک مظفر قطز جو ان دنوں سلطان مصر تھا۔ عین جالوت[3] کے مقام پر تاتار سے جا ٹکرایا فریقین میں گھمسان کا رن پڑا۔ ملک مظفر بذاتِ خود جنگ میں شریک ہوا اور مجاہدین کے دل بڑھاتا رہا اس معرکہ میں تاتار نے ایسی شکست فاش کھائی کہ پھر کبھی ان کے پاؤں نہ جم سکے۔ لوگ اس غیر متوقع فتح سے بہت خوش ہوئے۔ جب سلطان قطز دمشق میں داخل ہوا تو جھنڈے لہرائے گئے اور لوگ فرطِ مسرت سے ان کے لئے چشم براہ تھے۔ ایک شاعر نے اس موقع پر کہا ؎

هلك الكفر فی الشام جمیعا	کفر ملک شام میں تباہ و برباد ہوا اور
واستجد الاسلام بعد دحوضه	زوال کے بعد اسلام کی تجدید ہو گئی۔

---

[1] حسن المحاضرہ جلد دوم صفحہ ۷۶ المطبعۃ الشرقیہ۔

[2] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۷۷ مطبعہ دار الکتب۔

[3] معجم البلدان یاقوت جلد ۶ صفحہ ۲۵۴۔ یاقوت لکھتے ہیں عین جالوت ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ جو علاقہ فلسطین میں بیسان اور نابلس کے درمیان واقع ہے یہ عرصہ دراز تک سلطنت روم میں داخل رہا ۵۷۹ھ میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے اسے واپس لیا۔

بالمليك المظفر الاروع و	یہ سب کچھ ملک مظفر کی وجہ سے ہوا
سيف الاسلام عند نهوضه	جو بہت بیدار مغز اور شمشیر اسلام ہے
ملكٌ جاء نا بعزم وحزمٍ	یہ بادشاہ ایسا ہے جو عزم و حزم کو
نا عتز زنا بسمره وبيضه	لے کر ہمارے پاس آیا اور ہم نے
اوجب الله شكر ذالك علينا	اس کے نیزہ اور تلوار سے عزت پائی
دائمًا مثل واجبات فروضه[1]	خداوند کریم نے اس کا شکر ادا کرنا ہمارے لئے

ضروری قرار دیا جس طرح اس کے واجبات و فرائض کی ادائیگی ضروری ہے۔

شیخ شہاب الدین ابوشامہ کہتے ہیں:

غلب التتار على البلاد فجاء	جب تاتار شہروں پر قابض ہو گئے
هم من مصر تركيّ يجود	تو مصر سے ایک ترکی مجاہد ان کے
بنفسه۔	مقابلہ کے لئے آیا۔
	اس نے انھیں ملک شام میں ہلاک کر
بالشام اهلكهم و بدّد	دیا اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا اور
شملهم ولكل شيئٍ آفةٌ	ہر چیز کی آفت اس کی جنس سے ہوتی
من جنسه[2]	ہے کیونکہ تاتاری بھی ترک تھے۔

سلطان مصر کی یہ فتح مصر و شام کے ایک جھنڈے تلے جمع ہو جانے کی تمہید تھی۔ چنانچہ امراء شام ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اظہار الفت و مودّت کیا اور اس طرح مصر و شام ایک حاکم کے زیر تسلّط ہو گئے۔ سلطان خود مصر میں اقامت گزین ہوتا اور اس کا ایک نائب شام میں رہتا۔ ابوالمحاسن کہتے ہیں ملک مظفر پہلا ترکی سلطان تھا جو بلاد شام پر قابض ہوا اور وہاں اپنا نائب مقرر کیا۔[3]

---

[1] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۸۲۔

[2] النجوم الزاہرہ صفحہ ۸۲

[3] " جلد ۷ صفحہ ۸۳

سلطنت مصر از ۶۵۷ھ تا ۶۵۹ھ: ممالیک مصر کے آزاد بادشاہ تھے مگر مختلف خطرات سے دوچار تھے۔

۱۔ مغول تاتار کا خطرہ جو عین جالوت کی شکست سے ختم ہوا۔

۲۔ سلطنت مصر کے بارے میں ممالیک کا باہمی اختلاف۔

۳۔ ایوبی سلاطین سے خطرہ تھا مبادا عوام ان کی دعوت کو قبول کرلیں۔

واقعات میں ترتیب و نظم پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ذرا پیچھے کی طرف لوٹیں سلطان عزالدین ایبک ملک مصر کا پہلا ترکی سلطان تھا۔ جو توران شاہ[1] کے قتل کے بعد سلطان مقرر ہوا۔ اور مشہور خاتون شجرۃ الدّر، اس کی جانشین ہوئی۔ سلطان عزالدین کی بیعت آخر ماہ ربیع الثانی ۶۴۸ھ میں ہوئی آخر اس کی بیوی شجرۃ الدّر نے اسے حمام میں غسل کرتے وقت قتل کرا دیا۔ خدام

---

[1] توران شاہ الملقب بہ الملک المعظم ملک صالح ایوبی کا اکلوتا بیٹا تھا۔ باپ کی وفات کے وقت وہ دارالسلطنت سے دور حصن کیفا ملک شام میں تھا۔ اس لئے ملک صالح کی وفات کے بعد بدنظمی کا خطرہ تھا۔ صالح کی سوتیلی ماں شجرۃ الدر بڑی عقلمند عورت تھی اس نے شوہر کی موت کو مخفی رکھا اور امراء سے بڑی ہوشیاری کے ساتھ توران شاہ کی ولی عہدی کی بیعت لینے کے بعد الملک الصالح کی موت کا اعلان کیا اور اس کے مصر پہونچنے تک حکومت کے فرائض خود انجام دیتی رہی توران شاہ نے حکومت کی باگ ہاتھ میں لینے کے بعد شجرۃ الدر سے باپ کی دولت کا مطالبہ کیا اور اسے دھمکایا اس نے ممالیک بحریہ سے شکایت کی کہ توران شاہ میری خیر خواہی کا یہ صلہ دے رہا ہے اس سے ان کو ناگواری پیدا ہوئی۔ توران شاہ نے بحریہ کی بھی تحقیر و تذلیل کی اور ان کے مقابلہ میں ان امراء کو جو شام سے اس کے ساتھ آئے تھے بڑھانا شروع کیا اس لئے وہ اس کی جان کے دشمن ہوگئے اور موقع پاکر ۶۴۸ھ میں توران شاہ کو قتل کر دیا۔ اس کی مدت حکومت چند ماہ تھے۔ توران شاہ کے کوئی اولاد نہ تھی اس لئے بحری امراء نے شجرۃ الدر کو تخت نشین کر دیا اور اپنے ایک سردار امیر عزالدین ایبک جاشنگیر ترکمانی کو سپہ سالار افواج مقرر کیا لیکن شام کے ایوبی امراء نے شجرۃ الدر کی حکومت تسلیم نہ کی اور اپنے یہاں انہوں نے ایوبی خاندان کے ایک رکن ملک الناصر الدین یوسف والی حلب کو اپنا بادشاہ بنالیا اس نے دمشق پر جو مصری حکومت کا علاقہ تھا قبضہ کر لیا اس سے مصری فوج بھی مذبذب ہوگئی۔ یہ صورت دیکھ کر شجرۃ الدر نے امیر عزالدین سے شادی کر لی اور اس کے حق میں حکومت سے دست بردار ہوگئی اور وہ مصر کا مستقل بادشاہ ہوگیا۔ بحری امراء میں کچھ لوگ امیر عزالدین کے حریف تھے ان کو اس کی بادشاہت گوارا نہ ہوئی چنانچہ انہوں نے موسیٰ بن یوسف ایوبی الملقب بہ الملک الاشرف فرماں روائے یمن کو لاکر (باقی اگلے صفحہ پر)

کی ایک جماعت شجرۃ الدرؒ کی معاون تھی۔ قتل کی وجہ صرف یہ تھی کہ سلطان کسی اور خاتون کو اپنے عقد نکاح میں لانا چاہتا تھا۔ شجرۃ الدر نے غیرت کی بنا پر قتل کرا دیا۔ قتل کا یہ واقعہ منگوار ۲۳ ماہ ربیع الاول ۶۵۵ھ میں پیش آیا۔ عزالدین ایبک کے بعد اس کا بیٹا سلطان ملک منصور نورالدین علی ملک مصر کا سلطان قرار پایا اور ۲۵ ماہ ربیع الاول ۶۵۵ھ بروز جمعرات اس کی بیعت خلافت عمل میں آئی بعدازاں سلطان قطز نے ۱۷ ذی قعدہ ۶۵۷ھ نورالدین علی سے سلطنت چھین لی اور سلطان مصر قرار پایا۔

اس سے ظاہر ہے کہ سقوط بغداد کا واقعہ ملک منصور نورالدین علی کے دوران حکومت میں پیش آیا۔ اس کے بعد سلطان ملک مظفر سیف الدین قطز ۱۷ ذی قعد ۶۵۷ھ بروز ہفتہ سریر آرائے سلطنت ہوا اور ذی قعد ۶۵۸ھ تک حاکم مصر رہا۔ جبکہ ظاہر بیبرس نے اسے قتل کیا اور خود تخت خلافت پر متمکن ہوا۔

سلطان قطز کے عہدِ حکومت میں تاتار نے بمقام عین جالوت شکست کھائی۔ اور وہ پہلا سلطان تھا جو مصر و شام پر بیک وقت حکمران تھا۔ اس کے بعد ملک قاہر اس کا جانشین ہوا اور پھر ظاہر رکن الدین بیبرس بن

تخت نشین کیا اور امیر عزالدین کو کارپرداز سلطنت بنایا لیکن اشرف محض نام کا حکمران تھا۔ اختیارات تمام تر عزالدین کے ہاتھوں میں تھے۔ اشرف باختلاف روایت دو یا چار سال تک حکمران رہا اور ۶۵۰ھ یا ۶۵۲ھ میں عزالدین نے اسکو گرفتار کر کے قید کر دیا اور خود مصر کا مستقل حکمران بن گیا اور مصر سے ایوبی حکومت ختم ہو گئی لیکن عزالدین کو زیادہ دنوں تک حکومت کرنے کا موقع نہ ملا۔ مصر کی فرماں روائی ملنے کے بعد اس نے بدرالدین لؤلؤ والی موصل کی لڑکی سے شادی کرنے کا ارادہ کر لیا۔ شجرۃ الدر کو اس کی اطلاع ہو گئی اس نے ربیع الاول ۶۵۵ھ میں ترکی امراء کو بلا کر عزالدین کو قتل کرا دیا۔ اس کے بعد اس کا لڑکا نورالدین علی الملقب بہ ملک منصور تخت نشین ہوا۔ نورالدین کے بعد سیف الدین قطز اور اسکے بعد ملک الظاہر بیبرس بنادقداری تخت نشین ہوا۔ اسکے زمانہ میں مصر میں عباسی خلافت قائم ہوئی (تاریخ اسلام شاہ معین الدین جلد چہارم صفحہ ۳۷۹ بحوالہ تاریخ ابوالفداء جلد ۳ صفحہ ۱۸۰ الخطط للمقریزی جلد ۳ صفحہ ۲۳۸۔ ۲۳۵)

(غلام احمد حریری مترجم)

عبداللہ بند قداری[1] سلطان مصر و شام اور ارضِ حجاز کی حیثیت سے تخت نشین ہوا وہ چوتھا ترکی سلطان تھا۔ جو آخری دم تک حاکم مصر کی حیثیت سے بلاد عربیہ پر حکمرانی کرتا رہا اس کی وفات ۲۹ محرم ۷۷۶ھ بروز جمعرات واقع ہوئی[2]

عہدِ ممالیک میں خلیفہ سلطان ملک اور امیر کی اصطلاحات: خلافت سے مراد آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی نیابت میں امت اسلامیہ کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا ہے۔ حکومت و سلطنت کے مدارج میں یہ اوّلین درجہ ہے اور یہ دو طریق سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (۱) سابق خلیفہ کے عہد کی بنا پر جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے حضرت فاروق رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے لئے عہد کیا۔

(۲) اگر سابق خلیفہ نے کوئی عہد نہ کیا ہو تو انعقاد خلافت کی شرط اہل حل و عقد کی بیعت ہے جیسا کہ حضرت ابوبکر کی بیعت ہوئی۔ آنحضور کے بعد خلفاء راشدین، اُموی خلفاء، خلفاء بغداد، اندلس کے اُموی خلفاء اور مصر کے عباسی خلفاء خلافت بغداد کے خاتمہ کے بعد خلیفہ قرار پائے۔

قاہرہ کے عباسی خلفاء کا یہ دستور تھا کہ سلطان علماء اور قضاۃ پہلے اس کی بیعت کرتے پھر خلیفہ سلطان کو امور سلطنت تفویض کرتا اور خلیفہ کے لئے منبروں پر سلطان سے پہلے دعا کی جاتی۔ البتہ سلطان کی مخصوص نماز گاہ میں جو قلعۃ الجبل میں تھی پہلے سلطان کا نام لیا جاتا تھا۔ سلطان دیگر امور سلطنت میں آزاد ہوتا تھا وہ حاکم مقرر کرتا انہیں معزول کرتا اور جاگیریں دیتا تھا۔ یہاں تک کہ خلیفہ کو جاگیر عطا کرنے کا حق بھی سلطان کو حاصل تھا۔ ۸۱۵ھ تک معاملہ یونہی رہا۔ خلیفہ مستعین باللہ نے عنان خلافت ہاتھ میں لیتے ہی کامل آزادی کا اعلان کر دیا اور منبروں پر فقط خلیفہ کے لئے

---

[1] بند قداری کی نسبت بند قدار کی طرف ہے جو فارسی لفظ ہے۔ اس کا معنے ہے ترکش بردار یعنی غلیلوں کا بقچہ اٹھانے والا (حامل کیس البندق) خلعت الامیر یہ پہلے امیر ایدکن بند قدار کا غلام تھا پھر ملک صالح ایوبی کو ملا (حاشیہ النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۹۴ صبح الاعشیٰ جلد ۵ صفحہ ۴۵۸)

[2] بحوالہ السلوک قسم ۲ جلد ۲ از صفحہ ۶۰۹ تا ۶۴۲ النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۳۰۔

دعا کی گئی۔[1] تاریخ دان اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ خلیفہ سلطان کو امور دین و دنیا سپرد کرتا تھا۔ جیسا کہ صبح الاعشیٰ میں مذکور ہے۔ خلیفہ عہد تفویض میں کہتا تھا کہ "میں نے مسلمانوں کے جملہ امور آپ کو تفویض کئے اور جو امور دینیہ مجھ سے وابستہ تھے سب آپ کو سپرد کئے۔"

سلطان و ملک: سلطان کا عہدہ جلیلہ امور سلطنت میں دوسرے نمبر پر تھا۔ اور اس کے حصول کے دو طریقے تھے۔

(۱) خلیفہ کے عہد کی بنا پر (۲) سلطان سابق کے حسب عہد[2]

صبح الاعشیٰ میں کتاب الفروق فی اللغۃ للعسکری سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مَلِک کا اطلاق ولایت عامہ پر ہوتا ہے جب کہ ولایات کے ہر شعبہ پر قابض ہونے والا سلطان کہلاتا ہے۔ اسی لئے فقہاء قاضی اور شہر کے والی کو بھی سلطان کہہ دیتے ہیں گویا مَلِک خاص ہے اور سلطان اس کے مقابلہ میں عام۔

مَلِک کا لقب سب سے پہلے دولت فاطمیہ کے ایک وزیر رضوان نامی نے اختیار کیا اور ملک الافضل کے نام سے پکارا جانے لگا۔ سلطان صلاح الدین ایوبی کے چچا اسدالدین شیرکوہ کے زمانہ تک یہ سلسلہ جاری رہا اور جب وہ خلیفہ کا وزیر بنا تو الملک المنصور کا لقب اختیار کیا۔ پھر صلاح الدین وزیر مقرر ہوا اور الملک الناصر سے ملقب ہوا۔ پھر وہ مطلق العنان بادشاہ بن گیا اور مَلِک کا لقب دولت ایوبی میں بدستور جاری رہا۔ جب سلطنت ممالیک کی طرف منتقل ہوئی تو ولایت عامہ رکھنے والے کو مَلِک کہا جانے لگا جیسے ایبک ترکمانی اور ظاہر بیبرس وغیرہ[3]

بعض اوقات سلطان اور مَلِک کے القاب ایک ہی مقام پر جمع ہو جاتے۔ صاحب النجوم الزاہرہ نے دولت ایوبی اور دولت ممالیک کے تمام سلاطین کے ساتھ مَلِک کا لقب بھی ضم کر دیا ہے[4]

---

[1] صبح الاعشیٰ جلد ۲ صفحہ ۲۷۹

[2] " " ۹ " ۲۵۲

[3] "

[4] النجوم الزاہرہ جلد ۶ صفحہ ۳۰۔ ۱۲۰۔ ۱۴۰۔ ۲۲۷۔ ۳۰۳۔ ۳۱۹۔ ۳۴۴۔ نیز کتاب مذکور جلد ۷ صفحات ۳۔ ۴۱۔ ۲۰۔ ۷۲۔ ۹۴۔ ۲۵۹۔ ۲۹۲۔ نیز کتاب مذکور جلد ۸ صفحات ۳۔ ۴۱۔ ۵۵۔ ۸۵

طبقات امراء: طبقہ اولیٰ: امراء کے متعدد طبقات تھے۔
منصب یک ہزاری کے حامل جو ایک ہزار سوار کے افسر ہوتے تھے اور دیگر امراء سے ممتاز تھے۔ بڑے بڑے وظیفہ خوار بھی انہیں میں سے ہوتے تھے۔ ایک امیر جب ولایت عامہ کے رتبہ پر فائز ہو جاتا تو سلطان اور ملک کہلانے لگتا النجوم الزاہرہ میں لکھتے ہیں۔

"ماہ شعبان میں کثرت سے افواہیں پھیلنے لگیں اور لوگوں میں عام چرچا ہوا کہ ملک منصور اور امیر سیف الدین قطز المعزی کے تعلقات ٹھیک نہیں رہے"

اور جب امیر قطز سلطان قرار پایا تو ان القاب سے نوازا گیا۔

"سلطان ملک مظفر قطز بن عبداللہ المعزی دیار مصریہ میں تیسرا ترکی سلطان" النجوم الزاہرہ میں اس کی ایک اور مثال ہے۔

"ماہ شوال میں[1] سلطان کو دمشق میں یہ خبر پہنچی کہ ہزیمت کھا کر بھاگنے والے تاتاری مرد اور عورتوں کو امیر رکن الدین بیبرس بندقداری کے تعاقب کرنے والے سپاہیوں نے جا گھیرا"

پھر یہی امیر جب سلطان بنا تو ان القاب سے یاد کیا گیا۔

"السلطان الملک القاھر ثم الظاھر رکن الدین ابو الفتوح بیبرس بن عبداللہ البندقداری الصالحی، النجمی الایوبی الترکی سلطان الدیار المصریہ والبلاد الشامیۃ والاقطار الحجازیۃ الرابع من ملوک الترک"

النجوم الزاھرہ میں امیر سیف الدین[2] قلاوون کے متعلق بھی ایسے الفاظ منقول ہیں اور جب وہ سلطان بنا تو ملک و سلطان کے القاب سے ملقب ہوا۔

امراء کی ایک قسم "امراء العشرات" تھی جو دس سوار رکھتے ہیں اور بعض بیس سوار بھی رکھتے ہیں لیکن ان کا شمار بھی امراء العشرات میں ہوتا ہے۔ امراء کا یہ طبقہ لا تعداد ہے اس طبقہ سے چھوٹے چھوٹے وظیفہ خوار امراء بھی ہوتے ہیں۔ پھر انہیں میں "امراء الخمسات" بھی ہیں جو مصر

---

[1] صبح الاعشیٰ جلد ۵ صفحہ ۸۰

[2] النجوم الزاھرہ جلد ۷ صفحہ ۲۰۶ - ۲۵۰

میں قلیل الوجود ہیں۔ یہ زیادہ تر فوجی افسر ہوتے ہیں اور امراء کی اولاد ہونے کی وجہ سے یہ اعزاز انہیں حاصل ہو جاتا ہے[۱]

۶۵۹ھ قاہرہ میں قیام خلافت: ظاہر بیبرس جب سلطان مصر قرار پایا تو اس کی انتہائی آرزو تھی کہ مصر میں عباسی خاندان کا ایک خلیفہ ہو تاکہ اسے حامی اسلام کی پوزیشن حاصل ہو سکے اور خلیفہ کی جانب سے مقرر کئے جانے کی وجہ سے اس کی سلطنت کو شرعی حیثیت حاصل ہو سکے اور وہ ہر قسم کے اعتراض سے بالاتصور کیا جائے جب اسے عباسی خاندان کے ایک فرد ابوالقاسم احمد نامی کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ کسی طرح دمشق پہونچ چکا ہے تو اس نے مقامی حکام کو کہلا بھیجا کہ ان کا امکانی احترام بجالایا جائے اور انہیں بحفاظت دمشق پہنچا[۲] دیں۔ ابوالقاسم احمد ۸ رجب ۶۵۹ھ قاہرہ پہونچے۔ سلطان وزیر قاضی القضاۃ تاج الدین عبدالوہاب[۳] علماء کرام اور یہود و نصاریٰ نے آپ کا پرتپاک خیر مقدم کیا۔

۱۳ رجب بروز سوموار قلعہ میں ایک عظیم الشان مجلس منعقد ہوئی۔ جس میں شیخ الاسلام عزالدین ابن عبدالسلام اور ان عربوں نے شرکت کی جو ابوالقاسم احمد کا نسب ثابت کرنے کے لیے ان کے ساتھ آئے تھے۔ جب قاضی القضاۃ کے نزدیک ان کا نسب ثابت ہو گیا تو سب سے پہلے انہوں نے بیعت کی۔ پھر سلطان نے پھر شیخ الاسلام عزالدین ابن عبدالسلام اور دیگر امراء اور وزراء نے[۴]۔

اس طرح ظاہر بیبرس کی دلی آرزو کی تکمیل ہو چکی تو خلیفہ نے بلاد اسلامیہ اور دیگر فتح ہونے والے دیار و بلاد سلطان ظاہر کو تفویض کئے۔

عباسی خلافت مصر میں باقی رہی اور جب خلیفہ متوکل عباسی عثمانی ترکوں کے حق میں

---

[۱] صبح الاعشیٰ للقلقشندی جلد ۴ صفحہ ۱۵۔

[۲] السلوک للمقریزی جلد ۱ القسم الثانی صفحہ ۴۴۰۔

[۳] فوات الوفیات جلد ۱ صفحہ ۲۷۰۔

[۴] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۱۱۰۔ السلوک جلد ۱ القسم الثانی صفحہ ۴۴۹ دونوں مصنفین متفق ہیں کہ سب سے پہلے چیف جسٹس نے بیعت کی۔ جلال الدین سیوطی حسن المحاضرۃ جلد ۲ صفحہ ۴۴ میں لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے شیخ الاسلام نے بیعت کی۔

خلافت سے دست بردار ہو گئے تو ترک خلافت اسلامیہ کے جملہ حقوق پر قابض ہو گئے۔[1]

خلیفہ کی حیثیت: خلیفہ بنانے میں ممالیک کی نیت نیک نہ تھی وہ خود جملہ امور سلطنت پر چھا گئے اور خلیفہ کے ہاتھ میں رسمی طور پر سلطان کو امورِ سلطنت تفویض کرنے کے سوا کچھ باقی نہ رہا۔ سرکاری کارروائی پورا کرنے کے لئے تقاریب میں رسمی طور پر خلیفہ کو لایا جاتا یا نئے سلطان کو امور ریاست سپرد کرنے کے لئے خلیفہ کی خدمات سے استفادہ کیا جاتا اور خطبہ میں خلیفہ کا نام لیا جاتا۔

سلطان ظاہر بیبرس نے خلیفہ الحاکم بامر اللہ کو بہت اذیت پہنچائی اور ۶۶۱ھ میں اسے قلعۃ الجبل میں قید کر دیا اور تیس سال تک کوئی اسے چھڑا نہ سکا۔[2] سلطان محمد بن قلادون جب خلیفہ ابو ربیع سلیمان پر بگڑا تو مع اہل و عیال ۷۳۷ھ میں اسے قوص کی طرف جلا وطن کر دیا۔ خلیفہ کی حیثیت سلطان کے ہاتھوں میں گڑیا سے زیادہ نہ تھی۔ سلاطین کی مطلق العنانی اور خلیفہ کی غفلت و اغماض دیکھ کر عوام پر بھی خلیفہ کا رعب باقی نہ رہا تھا۔ اس کی واضح ترین مثال یہ ہے کہ جب سلطان ملک مظفر رکن الدین بیبرس جاشنگیر[3] نے عوام الناس کو خلیفہ کا وہ منشور

---

[1] تاریخ دولۃ المممالیک فی مصر از ولیم میور۔ ترجمہ محمود عابد بن سلیم حسن صفحہ ۴۸۱

[2] تاریخ المممالیک البحریہ از ڈاکٹر علی ابراہیم حسن صفحہ ۳۴۳ اور خلیفہ مذکور کا تیس برس تک محبوس رہنا کچھ عجب بھی نہیں کیونکہ حاکم بامر اللہ ۹ محرم ۶۶۱ھ بروز جمعرات خلیفہ مقرر ہوا اور ۱۸ جمادی الاول ۷۰۱ھ شب جمعہ فوت ہوا۔ سلطان ظاہر بیبرس کی تاریخ بیعت کے لئے دیکھئے النجوم الزاہرہ جلد ۷، صفحہ ۲۱۱ اور اس کی تاریخ وفات کے لئے اسی کتاب کی جلد ۸ صفحہ ۱۴۰ ملاحظہ فرمائیے۔ القلقشندی صبح الاعشیٰ جلد ۳ صفحہ ۲۶۴ میں لکھتے ہیں اور خلیفہ حاکم اشرف خلیل بن قلادون کے برسر اقتدار آنے تک بلا اختیار رہا۔ اشرف خلیل نے ۶۹۰ھ میں خلیفہ کو صرف خطبہ کی اجازت دے دی۔ پھر منصور لاجین نے اپنے دور میں اسے پورے اختیارات دے دیئے۔

[3] بیبرس جاشنگیر اور بیبرس بندقداری دو مختلف سلطان تھے۔ رکن الدین ابو الفتوح بیبرس بن عبد اللہ بندقداری ۶۲۰ھ میں پیدا ہوا۔ اور سلطان قطز کو قتل کر کے ماہ ذی قعدہ ۶۵۸ھ میں سلطان مصر بنا اور ۲۹ محرم ۶۷۶ھ یعنی اپنی تاریخ وفات تک اس عہدہ جلیلہ پر فائز رہا۔ النجوم الزاہرہ جلد ۷، صفحہ ۹۴، ۸۹ سلطان ملک مظفر رکن الدین بیبرس بن عبد اللہ منصوری (باقی اگلے صفحہ پر پڑھیں)

دکھایا جو اس نے تفویض سلطنت کے سلسلہ میں بیبرس کو دیا تھا تو لوگوں نے اس کا مذاق اڑایا۔ سلطان ناصر محمد بن قلاوون اضطراری طور سے خود ہی سلطنت سے دست بردار ہو گیا اور پھر اسے واپس لینا چاہا۔ بیبرس نے اس منشور کا اعلان کیا اور دعویٰ کیا کہ سلطان نے اسے بہ حق سونپا ہے تو لوگوں نے یہ کہہ کر اس کا مذاق اڑایا خلیفہ کون ہوتا ہے؟ وہ تو صرف ہوا کا مالک ہے اور بس[1] (منطقی طور سے بے اختیار ہے)

النجوم الزاہرہ کے مصنف نے لکھا ہے کہ خلیفہ کا یہ منشور قاہرہ کی مساجد میں برسر منبر پڑھا گیا۔ جب منشور میں ملک ناصر کا ذکر سنایا گیا تو سامعین نصرہ اللہ، نصرہ اللہ پکارنے لگے اور بار بار اس کا اعادہ کرتے رہے اور جب اس میں ملک مظفر کا نام لیا گیا تو کہنے لگے۔ ہم نہیں چاہتے کہ شور و غل بپا کریں[2]۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ اشخاص کی بندگی سے کس حد تک آزاد تھے اور خلیفہ کی بات جب ان کے خلاف منشا ہوئی تو اسے ماننے کے لئے تیار نہ تھے۔ کیونکہ خلیفہ کی حیثیت ان کے نزدیک ایک کمزور آدمی سے زیادہ نہ تھی۔

سلاطین کی باہمی منازعت:

مصر و شام کا یہ دور سیاسی انتشار سے پر تھا۔ سلاطین کی زندگی امراء کی خوشنودی کی رہینِ منت تھی۔ امراء جس سے خوش ہوتے اس کا عہدِ سلطنت طویل ہو جاتا اور جس سے ناراض ہوتے اسے گوناگوں مصائب و آلام میں مبتلا کر دیتے۔ سلاطین میں خوش نصیب وہ ہوتا جو سلطنت سے دست بردار ہو جاتا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جاشنگیر ملک منصور قلاوون کے غلاموں میں سے تھا۔ سلطان ناصر محمد بن قلاوون کی سلطنت سے دست برداری کے بعد ۷۰۸ھ میں سلطان مصر قرار دیا گیا (النجوم الزاہرہ جلد ۸ صفحہ ۲۲۴) جاشنگیر فارسی زبان میں اس شخص کو کہتے ہیں جو سلطان کے کھانا کھانے سے قبل اسے ملاحظہ کرتا ہے۔ مبادا کسی دشمن نے اس میں زہر ڈال دیا ہو۔ یہ دو فارسی الفاظ سے مرکب ہے جاشنا بمعنی چکھنا اور گیر بمعنی سرانجام دینے والا۔ النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۴ حاشیہ۔ صبح الاعشیٰ جلد ۵ صفحہ ۴۶۰۔

[1] تاریخ دولۃ المالیک فی مصر از سر ولیم میور ترجمہ محمود عابد بن سلیم حسن صفحہ ۷۷ طبع اول۔ خلیفہ سے مراد یہاں خلیفہ ابو الربیع سلیمان العباسی ہے۔

[2] النجوم الزاہرہ جلد ۸ صفحہ ۲۴۴ مطبعہ دارالکتب المصریہ طبع اول۔

اور جو بدنصیب ہوتا بہت بری طرح سے موت کے گھاٹ اتارا جاتا۔ سلطان اشرف صلاح الدین خلیل ایک نامور اور بہادر سلطان کا واقعہ اس کی عمدہ ترین مثال ہے۔ جب وہ شکار کے ارادہ سے نکلا تو امراء نے اسے گھیر لیا۔ سب سے پہلے امیر بیدرا آگے بڑھا اور تلوار کا وار کر کے سلطان کا بازو شانہ سمیت کاٹ کر الگ کر دیا۔ پھر امیر حسام الدین لاجین جو بعد میں سلطان بنا تھا آگے بڑھا اور بیدرا سے مخاطب ہو کر بولا "ارے منحوس! جو مصر و شام کا بادشاہ بننا چاہے اسے یوں مارنا چاہیئے"۔ یہ کہہ کر تلوار ماری اور سلطان کا دوسرا شانہ کاٹ دیا سلطان زمین پر گر گیا۔ پھر ایک اور امیر آگے بڑھا اور تلوار کو دبر میں سے داخل کر کے حلق سے نکال لیا۔[1]

پھر سلطان کے نو سالہ خورد سال بھائی ناصر الدین ابو الفتوح محمد کو سلطان بنایا گیا جو ۶۹۴ھ تک برسر اقتدار رہا۔ پھر اسے معزول کر کے اس کے بھائی زین الدین کتبغا کو سلطان قرار دیا گیا ۶۹۶ھ میں اسے علیحدہ کر کے حسام الدین لاجین کو تخت و تاج سونپا گیا جو ۶۹۸ھ[2] میں قتل ہوا اور بار ثانی محمد بن قلاؤن کو سلطان بنایا۔ وہ ۷۰۸ھ تک تخت سلطنت پر متمکن رہا اسی اثناء میں وہ حج کے بہانہ سے مصر سے نکلا اور کرک میں قیام پذیر ہوا۔ کیونکہ اس کی سلطنت برائے نام تھی۔ امور سلطنت پر امراء قابض تھے۔ اس لئے اس نے سلطنت سے علیحدہ ہونا ہی قرین مصلحت سمجھا۔ ناصر کی عدم موجودگی میں بیبرس جاشنگیر سلطان بن بیٹھا۔ جب ناصر کو اس کا علم ہوا تو اس نے کرک سے لوٹ آنا چاہا۔ جب بیبرس کو ناصر کی آمد کا حال معلوم ہوا تو اس نے دوبارہ خلیفہ سے اپنے سلطان ہونے کی توثیق کرائی۔ جب قاہرہ کے منبروں پر خلیفہ کا معاہدہ پڑھ کر سنایا گیا تو لوگ چلا اٹھے کیونکہ وہ سلطان ناصر کے طرف دار تھے ناصر نے بھی وقت سے فائدہ اٹھایا اور دمشق کے راستہ مصر پہونچا۔ بیبرس اسوان کی طرف بھاگ گیا اور سب لوگ ناصر کے مطیع ہو گئے۔ سلطان ناصر نے اپنے حریف کو معاف نہ کیا بلکہ اسے حاضر کر کے باندھا اور گلا گھونٹ دیا۔ ناصر[3] ۷۴۱ھ تک برسر اقتدار رہا۔

ناصر کے بعد اس کے بیٹے ابو بکر کو سلطان بنایا گیا وہ صرف دو ماہ تک اس عہدہ پر فائز

---

[1] النجوم الزاھرہ جلد ۸ صفحہ ۱۷

[2] حسن المحاضرہ جلد ۲ صفحہ ۷۴

[3] حسن المحاضرہ صفحہ ۷۵، ۷۶

رہا۔ ۷۴۲ھ میں ابوبکر کو معزول کر کے اس کے بھائیوں سمیت قوص کی طرف جلا وطن کیا گیا پھر ابوبکر کو قتل کر دیا گیا اور اس کے بھائی علاء الدین کجک کو جو چھ سال سے بھی کم عمر کا تھا۔ سلطان بنایا گیا چھ ماہ کے بعد اسے بھی معزول کر کے جیل خانہ بھیج دیا جہاں اس کی موت واقع ہوئی۔ بعد ازاں اس کے بھائی شہاب الدین احمد ناصر کو تاج و تخت ارزانی ہوا اور چالیس روز کے بعد ۷۴۳ھ میں اسے بھی معزول کر کے قتل کر دیا گیا۔[1]

مذکورہ بالا واقعات سے عیاں ہے کہ سلاطین مصر کو اطمینان کی زندگی نصیب نہ تھی بلکہ وہ مختلف قسم کے خطرات سے دوچار رہتے۔ کبھی معزول ہونے کبھی ذلت و رسوائی کا سامنا ہوتا اور کبھی موت کے گھاٹ اتار دیئے جاتے۔ اس کی وجہ بعض سلاطین کی کمزوری اور صغر سنی تھی۔ اس لئے اُمراء بھی سلطنت کے امیدوار بن بیٹھے اور اسے کم سن سلاطین سے چھیننے میں کامیاب ہو گئے قلادون جب سلطان سلامش بن ظاہر بیبرس کے عہد حکومت میں ناظم اُمور سلطنت تھا تو اس نے ایسا ہی کیا اور کم عمر بادشاہ کو حکومت سے اتار کر خود سریر آرائے سلطنت ہوا۔ ناصر محمد بن قلادون کے صاحب زادوں سے یہی سلوک کیا گیا اور ان میں سے کوئی بھی لمبے عرصہ تک برسر اقتدار نہ رہ سکا۔

ان احوال و ظروف کا لازمی نتیجہ تھا کہ عوام طبقۂ امراء سے ناراض ہو جاتے۔ کیونکہ سلاطین کی آزادی سے کھیلنے اور ان تمام ناسازگار حالات کو بر دئے کار لانے کی تمام تر ذمہ داری انہیں پر عائد ہوتی تھی اور نتیجتہً ان کی ہمدردیاں سلاطین کے لیے وقف تھیں۔ خصوصاً وہ حکمران جو عدل و انصاف کے حامی اور امور سلطنت کی سرانجام دہی میں عقل و شعور کے تقاضوں پر عمل پیرا ہوں یہی وجہ ہے کہ سلطان ناصر محمد بن قلادون کا عہد سلطنت نسبتاً زیادہ طویل تھا اور رعیت ان سے والہانہ محبت کرتی تھی اور ان کی سیاسی تنظیم کو قدر کی نگاہ سے دیکھتی تھی۔

سلاطین اور رعایا کے باہمی تعلقات:

ممالیک مصر نے نہایت آڑے وقت پر حمایتِ اسلام کا ثبوت بہم پہونچایا اور خلافت بغداد کے خاتمہ کے بعد مصر میں عباسی خلیفہ مقرر کیا۔ مملوک سلاطین نے تاتاری حملوں

---

[1] حسن المحاضرہ صفحہ ۷۷۔

کا توڑ مہیا کیا یہ بذات خود لڑائیوں میں شرکت کرتے اور مجاہدین کو لڑائی کی ترغیب دیتے ۔
النجوم الزاہرہ کے مصنف نے ایک لڑائی کے ضمن میں سلطان ظاہر بیبرس کی بہادری کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے ۔

"پھر سلطان نے خود دھاوا بول دیا جب لشکر نے اسے دیکھا تو سب نے بڑے زور سے مل کر حملہ کیا۔ تاتاری گھوڑوں سے اتر پڑے اور جان کی بازی لگا دی مگر بے سود! سلطان ظاہر اور لشکر نے بڑی پامردی کا ثبوت دیا۔ سلطان بپھرے ہوئے شیر کی طرح دشمن پر حملہ آور ہوتا اپنے لشکر کے دل بڑھاتا اور انہیں شہادت کی موت مرنے کی ترغیب دیتا تھا۔ اسی اثنا میں تائید غیبی نے یاوری کی اور فتح حاصل ہوئی[1]"

مملوک سلاطین جذبات شجاعت وجلادت کے ساتھ ساتھ مصالح رعیت کو ہمیشہ مدنظر رکھتے اور عدل وانصاف کے تقاضوں کو کبھی نظر انداز نہ ہونے دیتے مظلوم کی مدد کرنے اور اس کے حقوق دلوانے[2]

سلطان ظاہر بیبرس نے اپنے احسان ومروت اور جود وکرم سے رعیت کے دل میں گھر کر لیا تھا۔ مصنف النجوم الزاہرہ لکھتے ہیں ۔

"سلطان ظاہر ہر سال محتاج لوگوں کو دس ہزار بوری گندم صدقہ دیا کرتا تھا۔ اس نے فوجیوں کے یتیم بچوں کا وظیفہ مقرر کر رکھا تھا حالانکہ ان کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ اپنی جائداد کا ایک حصہ مصر وشام کے غریب اموات کی تجہیز وتکفین کے لئے وقف کر دیا تھا اور کچھ حصہ کھانا خرید کر غربا میں تقسیم کرنے کے لئے مقرر تھا ۔

یہی گوناگوں اوصاف تھے جنہوں نے اسے مرجع خلائق اور عوام میں محبوب ومقبول بنا دیا تھا۔

سلطان ظاہر رعایا کے پسندیدہ اور محبوب سلاطین میں سے تھا اور اس ضمن میں سلطان ناصر محمد بن قلادون کا مرتبہ بھی کچھ کم نہیں۔ جب وہ سلطنت سے معزول ہونے کے بعد ۶۹۸ھ میں دوبارہ سریر آرائے خلافت ہوا تو لوگوں نے اس کا نہایت شاندار استقبال کیا اور

---

[1] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۱۶۸

[2] " " " ۱۶۳

نعرہ ہائے تکبیر بلند کئے۔ لوگ فرطِ مسرّت سے پھولے نہ سماتے تھے اور کوئی فردِ لبشر قاہرہ میں ایسا نہ تھا جو استقبال کے لئے نہ نکلا ہو۔ قاہرہ کو دلہن کی طرح آراستہ کیا گیا۔ لوگوں نے اپنا کام کاج چھوڑ دیا اور بڑی عاجزی سے بارگاہِ ایزدی میں سجدۂ شکر بجا لائے۔ رعایا کو سلطان ناصر سے جو محبّت تھی اس کا ظہور لباادنات ہدیہ ہائے تبریک وتہنیّت کی صورت میں ہوتا تھا۔ جب کہ وہ فتح ونصرت کے شادیانے بجاتا کسی جنگ سے فاتحانہ لوٹتا۔ لوگ جوق درجوق بارگاہ خلافت میں حاضر ہوتے اور بخیریت واپسی پر مبارکباد عرض کرتے پیش آمدہ حوادث وآلام میں قوم نے ناصر کا پورا ساتھ دیا۔ جب اُمراء سلطان ناصر کو قتل کرنے کے ارادہ سے نکلے تو شہری اس کے دروازہ پر جمع ہوگئے امراء پر اظہار غیظ وغضب کیا اور ان کے خلاف آوازے کسنے لگے وہ باآواز بلند کہہ رہے تھے۔

اے ناصر! اے منصور! خدا خائن کو سزا دے گا۔ جب امراء نے ان کی یہ حالت دیکھی تو اپنے ارادہ سے باز آئے۔ خلیفہ کے سامنے دست لبتہ حاضر ہوئے اور اس کے ہاتھ چومنے لگے اور اس طرح یہ تشدّد رعایا کی دخل اندازی اور جرأت سے ختم ہوا۔

مذکورہ حوادث کے اثرات: ساتویں صدی ہجری کے نصف میں بلاد اسلامیہ پیہم حوادث کا شکار ہوئے۔ سب سے پہلے سقوط بغداد کا واقعہ پیش آیا اور پھر اس کے نتائج قتلِ علماء، زوالِ خلافت اور قاہرہ میں خاک جھونکنے کے لئے نئی خلافت کے قیام کی صورت میں منصّہ شہود پہ آئے۔ قاہرہ کی یہ جدید خلافت برائے نام تھی۔ اور اس کے اختیارات سلاطین کو سلطنت سپرد کرنے کے سوا کچھ نہ تھا۔ جملہ امورِ سلطنت پر سلاطین قابض ہوتے تھے۔ پھر سلطنت مصر پہ فائز ہونے کے لئے تنازعات سر اٹھانے لگے اور اس کے نتیجہ میں متعدد سلاطین قتل اور معزول ہوئے۔ مصر کے سیاسی تھیٹر میں ان عظیم حوادث کا کھیل کھیلا جارہا تھا اور علماء اور دوسرے لوگ فقط تماشائی کی حیثیت رکھتے تھے۔ ہر قوم میں ہمیشہ مہذّب طبقہ ہی واقعات وحوادث سے زیادہ متاثر ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا ان صبر آزما حوادث کے بارہ میں متمدن طبقہ کی رائے بدل گئی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ وہ قوم کے نمائندے ہیں۔ انہیں یہ امانت ادا کرنا اور اپنی قوم کی قیادت کا فریضہ ادا کرنا ہے۔ یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ وہ اس فرض کی انجام دہی سے پہلوتہی کریں۔

بہت سے علماء سلاطین کی نظر میں بڑی قدر و منزلت رکھتے تھے۔ سیوطی لکھتے ہیں علماء کی ایک جماعت نے سلطان ظاہر کو اس کے حسب مرضی فتویٰ دیا۔ اس پر شیخ محی الدین نودی شارح صحیح مسلم ضبط نہ کر سکے اور اس کے منہ پر کہنے لگے، انہوں نے آپ کو غلط فتویٰ دیا[1]

امام سیوطی ذکر کرتے ہیں جب ظاہر بیبرس ملک شام میں تاتاریوں کے خلاف نبرد آزما ہوئے تو انہوں نے علماء سے فتویٰ لینا چاہا کہ وہ دشمن کے خلاف جہاد کرنے کے لئے رعایا کا مال لے سکتے ہیں۔ فقہاء شام نے اس کے حسب خواہش فتویٰ دے دیا۔ سلطان نے پوچھا کوئی عالم ایسا تو نہیں رہا جس نے فتویٰ پر دستخط نہ کئے ہوں۔ لوگوں نے کہا شیخ محی الدین باقی ہیں بلائے جانے پر حاضر ہوئے۔ سلطان نے کہا فتویٰ پر دستخط کیجئے انہوں نے دستخط نہ کئے۔ سلطان نے وجہ پوچھی۔ شیخ نے جواباً کہا۔

"مجھے خوب یاد ہے کہ تو امیر بندقدار کا ایک مفلس غلام تھا۔ خدا نے تجھ پر کرم فرمایا اور تجھے بادشاہ بنایا۔ میں نے سنا ہے کہ تمہارے یہاں ایک ہزار غلام ہیں اور سب زرّیں کمر بند باندھتے ہیں۔ تمہارے یہاں دو صد لونڈیاں ہیں اور ہر لونڈی کے پاس زیورات کا ایک صندوقچہ ہے۔ جب تو یہ سب کچھ خرچ کر ڈالے اور علاقوں کے پاس زرّین کمر بندوں کے عوض صرف جھنڈیاں رہ جائیں اور لونڈیاں زیورات سے قطع نظر صرف کپڑوں میں ملبوس ہوں تو میں تجھے رعایا کا مال لینے کی اجازت دوں گا۔ ظاہر بیبرس آگ بگولہ ہو گیا اور کہا دمشق سے نکل جاؤ۔ شیخ نے کہا: بہت اچھا! اور اپنے گاؤں نویٰ کو چل دیئے۔ فقہاء نے کہا۔ شیخ محی الدین ہمارے کبار، علماء و صلحا میں سے ہیں اور بہت بڑے مذہبی پیشوا ہیں لہٰذا انہیں واپس بلائیے۔ سلطان نے واپسی کی اجازت دی۔ لیکن شیخ نہ آئے اور کہا جب تک سلطان ظاہر دمشق میں ہے۔ میں وہاں قدم نہ رکھوں گا۔ چنانچہ ایک ماہ کے بعد ظاہر اس دار فانی سے کوچ کر گیا[2]"

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۶۶

[2] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۷۱۔

اس واقعہ سے ظاہر ہے کہ عباسی خلافت کے خاتمہ کے بعد مسلمانوں میں کس قدر دینی حمیت سرایت کر چکی تھی۔ اس سے ان مصائب کا بھی اندازہ ہوتا ہے جو تاتاریوں کے حملہ سے مسلمانوں پر ٹوٹ پڑے۔ نیز یہ کہ اس دور کے علماء پند و موعظت کا فریضہ کس بے باکی سے انجام دیتے تھے۔ اور اس فریضہ کی انجام دہی میں وہ سلاطین سے اس وقت تک ہراساں نہیں ہوتے تھے۔ جب تک کوئی ذاتی مفاد مقصود نہ ہو۔

ان حوادث و آلام کے نتیجہ میں جو تبدیلی رائے عامہ میں رونما ہوئی اس کی ایک جھلک سلطان ناصر کے واقعہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ جب امراء نے اسے قتل کرنا چاہا تو لوگ ان کے سامنے چلائے اور سخت واویلا کیا۔ یہاں تک کہ امراء سلطان کی اطاعت کا اعلان کرنے پر مجبور ہوئے۔ اگر ان شدائد کی بنا پر مسلمانوں میں اسلامی شعور اور سیاسی بیداری پیدا نہ ہو چکی ہوتی تو یہ واقعہ کبھی پیش نہ آتا۔

۲- بیرونی سیاست:

اس ضمن میں تین امور زیر بحث ہوں گے۔

(۱) مسلمانوں اور عیسائیوں کے تعلقات۔

(۲) مسلمانوں کا تاتاریوں سے رابطہ

(۳) مسلمانوں پر ان ہر دو تعلقات کے اثرات۔

مسلمانوں اور صلیبی عیسائیوں کے تعلقات:

صلیبی جنگوں کے دوران مسلمان پہلی مرتبہ عیسائیوں سے ملے۔

یہ ضروری ہے کہ ان جنگوں کے اسباب و محرکات کی تفصیلات بیان کی جائیں۔

۱- صلیبی جنگوں کی بڑی وجہ یورپین ممالک کی اقتصادی بدحالی اور اہل یورپ کا فقر و افلاس تھا۔ یورپین سرداروں نے عوام کو بتایا تھا کہ مشرقی اسلامی ممالک سونے کی کان ہیں اور وہاں جانے والا شخص مالا مال ہو جاتا ہے[1]

۲- قیصر روم سلاجقہ کے رویہ سے ناراض تھا اور وہ بھاری ٹیکس ادا نہ کر سکتا تھا۔ جو انہوں نے اس پر لگا رکھے تھے۔ اس نے شاہان یورپ سے مدد مانگی اور پاپائے اعظم کے سامنے ملتجی ہوا کہ میں آپ کا مذہب اختیار کر لوں گا اور قدیم مذہب سے تائب

---

[1] الاسلام والحضارۃ العربیہ از محمد کرد علی ص ۲۹۴۔

ہو جاؤں گا، بشرطیکہ آپ میری امداد کریں۔

۳۔ عیسائی یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اگر ہم بیت المقدس مسلمانوں سے چھین لیں گے تو یسوع مسیح ہم پر راضی ہو جائیں گے۔

۴:۔ عیسائی زائرین نے شکایت کی کہ بیت المقدس میں ان کی بے حرمتی کی گئی ہے حالانکہ یہ واقعہ قطعی طور سے بے بنیاد تھا اور اس کی تفصیلات آگے آئیں گی۔ پاپائے روم نے اس غلط واقعہ سے ناجائز فائدہ اٹھایا اور فرانس کے شہر کلرموں میں اپنا مشہور خطبہ دیا۔ اس کا خطبہ ان نکات پر مشتمل تھا[1]

(۱) ارض مقدس کا ظالم اور کافر ترکوں سے چھڑانا۔

(۲) بیزنطینی سلطنت کے ان مقامات کو ترکوں سے چھڑانا جہاں وہ قابض ہو چکے ہیں اور وہاں کے رہنے والوں کو نذر آتش کر دیا ہے۔

(۳) طبقہ امراء کو ترغیب دلانا کہ وہ بڑا زمال مشرق میں وسیع ترین املاک پر قابض ہوں اور اپنے بڑا زافلاس سمندر اور پہاڑوں میں محصور علاقہ میں رہ کر لڑائی جاری نہ رکھیں۔ ان ممالک کو فتح کرنے سے وہ انتہائی طور پر خوشحال ہو جائیں گے۔

اور جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا زائرین قدس کا شکوہ بے بنیاد تھا۔ چنانچہ برتونارد کی نیس مشہور مؤرخ نے اپنی ڈائری میں اس بات کی زبردست شہادت دی ہے کہ مسلمان اور نصاریٰ ان بلاد میں امن و چین کی زندگی بسر کرتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"اس علاقہ میں مسلمان اور عیسائیوں کے مابین کامل امن و امان ہے اگر میں اس مقام میں سفر کر رہا ہوں اور میرا باربردار اونٹ یا گدھا سرِراہ ہلاک ہو جائے اور میں یہ سب سامان چھوڑ کر کسی قریبی گاؤں میں کوئی سواری لینے کے لئے چلا جاؤں تو واپسی پر جملہ مال و متاع جوں کا توں ہوگا اور کوئی اسے ہاتھ بھی نہ لگائے گا۔"[2]

"منرو کہتے ہیں وحشت و بربریت کے جو واقعات مسلمانوں کی جانب منسوب کئے جاتے تھے جھوٹ کا پلندہ ہوتے تھے۔ اس تمام افتراء پردازی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان واقعات

---

[1] محاضرات الدکتور محمد حلمی۔

[2] الاسلام والحضارۃ العربیہ از محمد کرد علی ص ۲۹۳

کو اس زمانہ کی روح کے مطابق گھڑا جائے جو ہمارے زمانہ سے کہیں زیادہ خطرناک اور پراز دہشت تھا۔ عیسائیوں ان غلط واقعات کو گھر گھر سنا کر عوام کو مشتعل کرتے۔ مغربی عیسائیوں نے اشتعال انگیزی کے بڑے عجیب و غریب طریقے ایجاد کئے اور یہ کہتے ہوئے بھی نہ شرمائے کہ مسلمان بتوں کے پجاری اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی الوہیت کے قائل ہیں[1]۔"

منرو کا کہنا بالکل بجا ہے۔ عیسائیوں نے صلیبی جنگوں میں ظلم و تشدد کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا۔ اس کی بیّن دلیل یہ ہے کہ عیسائیوں نے عکّا کے مقام پر مسلمانوں کو امان دینے کے بعد قتل کیا۔ صلیبی جنگوں کا زمانہ یورپ میں نہایت انزانفری اور وحشت و انارکی کا دور تھا۔ اس میں ایک فریق دوسروں کی لوٹ مار اور غارت گری سے ہراساں رہتا تھا۔ اہل یورپ ان دنوں قلعہ نما مکانات میں رہتے تھے۔ ایک قلعہ والے دوسرے قلعہ والوں سے خوف زدہ رہتے۔ چھوٹے جاگیردار بڑے بڑے رؤسا کے یہاں چلے جاتے تھے اور اپنی جاگیر انہیں دے کر اس کے عوض میں ان کی پناہ حاصل کرتے تھے۔ بڑے بڑے زمیندار اپنے مزارعین کو کاشت کے لئے زمین دیتے اور اس کے بدلہ میں اپنے دشمنوں کے خلاف ان سے فوجی خدمات حاصل کرتے۔ صلیبی نامہ نگار مسلمانوں کے مظالم کو نمک مرچ لگا کر بیان کرتے اور اس سے اپنی وحشت و بربریت کا جواز پیدا کرتے۔ نیز عیسائیوں کو مسلمانوں کے خلاف اکساتے۔

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ یورپ میں آئے دنوں وہ ظلم و تشدد نہیں اور امن و سلامتی کا دور دورہ ہے۔ البتہ وہ جنگ نما اور ظالمانہ افعال جو یورپین استعمار پسند الجزائر و مراکش میں سر انجام دے رہے ہیں اس کے سرچشمۂ عدل و انصاف کو مکدّر کر رہے ہیں۔ عیسائیوں نے پاپائے روم کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے پہلا حملہ کیا۔ اور رملا اور بیت المقدس پر قابض ہو گئے۔ مقبوضہ شہروں کے باشندوں کو تہ تیغ کر دیا اور کوئی مسلمان اور یہودی زندہ نہ بچ سکا۔ فرنگیوں نے ایک ہفتہ تک قدس میں قتل و غارت گری کا بازار گرم رکھا۔ مسجد اقصیٰ میں ستر ہزار سے زیادہ مسلمان شہید کئے گئے جن میں بڑے بڑے امام علماء اور زاہد شب زندہ دار تھے اور لوٹ مار کا تو کوئی اندازہ ہی نہیں[2]۔

---

[1] الاسلام والحضارۃ العربیہ ص ۲۹۳

[2] خطط الشام ج ۱ ص ۲۸۲؛

قدس کے ان مظالم کو دیکھ کر انصاف پسند عیسائی مورخین کا بھی زہرہ آب ہو گیا میشو لکھتے ہیں۔

"عیسائیوں کے یہ مظالم وشدائد اندھے تعصب کی بدترین قسم ہے جس کی نظیر کبھی نہیں دیکھی گئی۔"

پہلا صلیبی حملہ کامیاب رہا اور چار عیسائی ریاستیں قائم ہو گئیں (۱) انطاکیہ (۲) رہا (۳) قدس (۴) طرابلس[1]۔ کامیابی کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں نے اچھی طرح مقابلہ نہ کیا۔ انگریزی مستشرق گب لکھتے ہیں۔

"تمام جدید مورخین اس حقیقت مسلّمہ کا اعتراف کرتے ہیں کہ پہلی صلیبی جنگ میں عیسائیوں کے کامیاب ہونے کی وجہ جوابی حملہ کی کمزوری تھی۔"

گیارھویں صدی عیسوی کے آخر اور بارھویں صدی کے آغاز میں ملک شام کی سیاسی پیچیدگی صلیبی جنگوں کی تاریخ میں بے حد اہمیت کی حامل ہے۔

مورخ لین پول لکھتے ہیں۔

"اگر پہلا صلیبی حملہ ذرا پہلے ہو جاتا تو سلاجقہ کی بے پناہ قوت عیسائیوں کا خاتمہ کر دیتی اور اگر پیچھے ہوتا تو سلطان زنگی یا نور الدین انہیں اس سمندر میں ڈال دیتے جہاں سے وہ آئے تھے۔ لیکن حسن اتفاق تھا کہ عیسائیوں نے ایسے وقفہ میں بیت المقدس کا رخ کیا جب کہ اسلامی حکومت کا نظام خلل پذیر ہو چکا تھا[2] لیکن عیسائی اس خوشگوار موقع سے زیادہ فائدہ نہ حاصل کر سکے اور جلد ہی مسلمانوں میں ایسے با اقتدار سلاطین پیدا ہوئے جنہوں نے بہت تھوڑے عرصہ میں تمام مفتوحہ ممالک واپس لے لئے۔ چنانچہ ۵۳۹ھ میں سلطان عماد الدین زندگی نے رھا فتح کر لیا اور اس طرح عیسائیوں کی شمالی ریاست کا خاتمہ ہو گیا[3] ۵۸۳ھ میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے بیت المقدس عیسائیوں سے واپس لے لیا اور ان سے نہایت اچھا سلوک کیا اور اگر ہم سلطان

---

[1] خطط الشام ص ۲۷۸

[2] محاضرات الدکتور محمد حلمی

[3] خطط الشام ج ۲ ص ۱۳۔

صلاح الدین کے حسنِ سلوک کا مقابلہ عیسائیوں کے سلوک سے کریں جو انہوں نے ۴۹۱ھ میں بیت المقدس فتح کرتے وقت مسلمانوں سے روا رکھا تو بے حد فرق نظر آئے گا۔"

اور اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ عفو و درگذر کی یہ اسلامی رُوح آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ان الفاظ سے ماخوذ ہے جو آپ نے فتح مکّہ کے دن قریش سے فرمائے"اِذْهَبُوا فَاَنْتُمُ الطُّلَقَاءُ" (جاؤ تم آزاد ہو)

مسلمانوں کے رگ و پے میں یہ اسلامی رُوح سرایت کر چکی ہے اس لئے وہ ہمیشہ فراخ دل اور بامرّوت رہے ہیں۔ مقامِ افسوس ہے کہ فرنگیوں نے ۶۲۵ھ میں بیت المقدّس کا شہر پھر واپس لے لیا اور یہ منحوس کام سلطان ایوبی کے بھتیجے کامل کے ہاتھوں انجام پایا تھا تاکہ وہ فارغ البال ہو کر اپنے حریف دعویدارانِ سلطنت کا مقابلہ کر سکے۔ شہاب الدین مقدسی لکھتے ہیں[1]

"یہ افسوس ناک خبر پہونچی کہ سلطان کامل نے بیت المقدس کا شہر مسلمانوں سے خالی کرا کر فرنگیوں کو دے دیا اور چند اور دیہات سپرد کر کے ان سے مصالحت کی ہے چنانچہ فرنگی قابض ہو گئے۔ اور اپنے بادشاہ انبرور کی معیت میں قدس میں داخل ہوئے مسلمانوں کی یہ بہت بڑی کمزوری تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہلِ دِمشق سلطان کامل اور اس کے رفقاء کے خلاف آگ بگولہ ہو گئے۔"

زمانہ گزرتا گیا اور وہ وقت آیا جب بیبرس مصر و شام کے سلطان کی حیثیت سے سریر آرائے سلطنت ہوا۔ بیبرس نے بڑی جرأت سے عیسائیوں کا مقابلہ کیا اور مفتوحہ شہروں کو واپس لیا۔ قیساریہ کا قلعہ پانچ دن کے محاصرہ کے بعد فتح ہو گیا پھر انطاکیہ پر حملہ کیا اور عیسائیوں کی پناہ گاہ کو آگ لگا دی۔ آگ شہر میں پھیل گئی اور اس کا نام و نشان تک باقی نہ رہا۔ سلطان بیبرس نے انطاکیہ کے بادشاہ بوہمنڈ کو ایک طنزیہ خط لکھا جس میں اس کے دارالحکومت کی تباہی پر اظہارِ افسوس کیا اور لکھا کہ اللہ اکبر کی گونج نے تمہارے گرجوں کے ناقوس خاموش کرا دیئے۔

طرابلس منصور قلاوون کے عہدِ حکومت میں ۶۸۸ھ میں فتح ہوا۔

---

[1] تراجم رجال القرنین السادس والسابع ص ۱۵۴۔

پھر منصور کے بعد اس کا بیٹا اشرف خلیل تختِ سلطنت پر متمکن ہوا[1] اور فرنگی دشمنی میں اپنے والد کے نقشِ قدم پر گامزن ہوا اس نے صیدا کے شہر کو برباد کر دیا، بیروت اور صُور پر قبضہ جما یا۔ عکّا کو منہدم کر کے کھنڈر بنا دیا۔ اس نے عکّا کے ایک دروازہ پر یہ اشعار لکھے ہوئے پائے:

جَمْعَ الْکَنَائِسِ اِنْ تَکُنْ عَبَثَتْ بِکُمْ	اے گرجو! اگر حوادثِ ایّام اور زمانہ کے
اَیْدِی الْحَوَادِثِ اَوْ تَغَیُّرُ حَالِ	تغیّر سے تمہارا حال بدل گیا ہے تو کوئی
فَلَطَا لَمَا سَجَدَتْ عَلٰی اَبْوَابِکُمْ	مضائقہ نہیں کیونکہ بڑے بڑے بہادر سردار تمہارے
شُمُّ الْاُنُوفِ جَحَاجِحُ اَبْطَالِ	دروازوں پر سجدے کیا کرتے تھے۔ اس مصیبت
صَبْراً عَلٰی هٰذَا الْمُصَابِ فَاِنَّهُ	پر صبر کیجیے آخر ایام بدلتے رہتے ہیں اور لڑائی
یَوْمٌ بِیَوْمٍ وَالْحُرُوبُ سِجَالٌ	پانسہ پلٹا کرتی ہے۔

عیسائیوں نے فرانس کے بادشاہ لُوئس کے زیرِ قیادت آخری حملہ کیا۔ اس نے منصورہ کے مقام پر زبردست ہزیمت کھائی اور لشکر سمیت گرفتار ہو کر دمیاط آیا پھر فدیہ دے کر رہا ہوا۔ اس کے بھائی نے ٹیونس کے راستہ مصر و شام جانے کا مشورہ دیا۔ چنانچہ وہ ٹیونس ہی میں بیمار ہو کر راہی ملکِ عدم ہوا اور اس طرح شاہِ فرانس کی بزدلی پر صلیبی جنگوں کا خاتمہ ہو گیا[2] مورخ جیون نے ان الفاظ پر صلیبی جنگوں کا خاتمہ کیا ہے۔

"اس طویل ساحل پر اب ایک غم انگیز سکون طاری ہے۔ جو عرصۂ دراز تک ایک ایسا میدانِ کارزار بنا رہا تھا جس میں عالمی جنگ کی تلواروں کی جھنکار سنائی دیا کرتی تھی[3]

صلیبی جنگوں کا آغاز ۴۹۰ھ میں ہوا اور ۶۹۰ھ تک جاری رہیں۔"

ان جنگوں میں بے شمار مالی و جانی نقصان ہوا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے مفید تجربات بھی حاصل کیے۔ میدانِ جنگ میں فرنگیوں سے برسرِ پیکار ہو کر فنونِ حربیہ سیکھے۔

یہ حقیقت پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ عیسائیوں نے لڑائیوں کو دینی رنگ دیا تھا ان کا دعویٰ تھا کہ وہ بیت المقدس کو مسلمانوں سے چھڑانے اور دینی عقیدہ پر لبیک کہنے کے لئے لڑ رہے

---

[1] خطط الشام ج ۲ ص ۱۲۷

[2] خطط الشام ج ۲ ص ۱۲۹

[3] تاریخ دولۃ الممالیک فی مصر ص ۱۹۲ از سر ولیم میور ترجمہ محمود عابدین۔

ہیں۔ عیسائیوں کے اس مذہبی تعصب کا ردِ عمل یہ ہوا کہ مسلمان بھی اپنے مذہب کی نصرت و حمایت پر ڈٹ گئے۔ اس سے مسلمانوں میں ایثار و قربانی اور جرأت و جلادت کا جذبہ ابھرا۔ وہ زاویۂ خمول سے نکل کر عالم مسیحی میں مشہور ہوئے اور جہاد کو اپنا شعار بنایا۔ اہل مغرب نے مشہور کر رکھا تھا کہ مسلمان سنگ دل قسم کے بت پرست ہیں۔ ایسے بے بنیاد اتہامات خود بخود کافور ہو گئے۔ صلیبی جنگجو جب وطن لوٹے تو بے شمار ایسی خبریں لائے جو عیسائی مبلّغین کی دی ہوئی اطلاعات کے بالکل برعکس تھیں۔ عیسائی پادریوں نے مشہور کر رکھا تھا کہ مسلمان ایک بت پرست قوم ہے جو بیت المقدس پر قابض ہو چکی ہے اور انہوں نے نہ صرف دینِ توحید بلکہ نیکی کی رمق تک کو باقی نہیں چھوڑا وہ ظلم و تعدی میں جنگلی درندوں سے کسی طرح کم نہیں۔

انہوں نے اہل وطن کو بتایا کہ ہمارے دشمن دیندار موحّد با مروّت وفا شعار اور پیکرِ محبت و اخلاص ہیں[1]

مسلمانوں کا تاتاریوں سے تعلّق: تاتاری ایک آندھی کی طرح شمالی چین سے اٹھے اور عالمِ اسلامی کو تہس نہس کرتے شہروں کو لوٹتے اور باشندگانِ شہر کو پریشان کرتے اسلامی دنیا پر چھا گئے نہ انہیں کسی کے احترام کا خیال تھا اور نہ احساس پرسش و محاسبہ۔ وہ چنگیز خاں کے جھنڈے تلے جمع ہوئے جو دنیا کا عظیم ترین فاتح اور اس کے ساتھ انتہائی برباد کنندہ اور ستم پیشہ بھی تھا۔ اس نے بلاد و امصار کو ویران کر دیا۔ اس کے متعلق مشہور ہے "کہ اسلام پر فتنۂ چنگیز سے بڑھ کر کوئی آفت نہیں آئی"[2]

تاتاری حد درجہ سنگ دل اور بے مذہب تھے۔ کتے اور خنزیر کا گوشت کھاتے تھے۔ شادی بیاہ سے نا آشنا تھے۔ ایک عورت سے متعدد مرد زناکاری کرتے۔ اسلام اور مسلمانوں کو اس دور میں جن مصائب کا سامنا کرنا پڑا کسی قوم پر ایسی آزمائش کبھی نہیں آئی۔ تاتاری انہی مصائب و آلام میں سے ایک تھے۔ یہ مشرق سے نمودار ہوئے اور وہ مظالم ڈھائے کہ الاماں! والحفیظ! فرنگیوں کا مغرب سے ظہور دوسری ناگہانی آفت تھی۔ وہ شام پہنچے اور عازم مصر ہوئے۔ اگر عنایتِ ایزدی شاملِ حال نہ ہوتی تو وہ مصر و شام پر قابض ہو چکے تھے[3]

---

[1] الاسلام والحضارۃ العربیۃ ج ۱ ص ۳۱۷ طبع ثانی ۱۹۵۰ء

[2] 〃 〃 〃 از محمد کرد علی ج ۱ ص ۳۲۰

[3] الکامل لابن الاثیر ج ۱۲ ص ۱۴۷ باب خروج التتار الیٰ بلاد الاسلام

تاتاریوں کی یہ تاخت وتاراج برابر جاری رہی یہاں تک کہ انہوں نے ۶۵۶ھ میں بغداد پر قبضہ کرلیا اور اگر مملوک سلاطین پیش قدمی کرکے انہیں عین جالوت کے مقام پر شکست فاش نہ دیتے تو خدا جانے ان کی حرص وآز کیا رنگ لاتی۔ عین جالوت کے مقام پر تاتاریوں کا بے شمار جانی و مالی نقصان ہوا۔ تاتاریوں میں آہ وبکا کا یہ عالم تھا کہ ان کی عورتیں مردوں کو آمادۂ جنگ کرنے کے لئے بال کھولے چیختی چلاتی اور نالۂ وشیون کرتی ہوئی سڑکوں پر سے گزرتی تھیں[1]

سلطان قطز کے ہاتھوں عین جالوت کے مقام پر مملوک سلاطین کی فتح نے یہ ثابت کر دیا کہ سقوطِ بغداد کے بعد بھی ایک حکومت ایسی موجود ہے جو اس آڑے وقت بھی حمایت اسلام کا فریضہ ادا کرسکتی ہے۔

معرکۂ عین جالوت بعض مورخین کے اس قول کا حقیقی مصداق تھا:۔

عین جالوت کی لڑائی نے مسیحی دنیا کو ایسے دور میں تاتاریوں سے بچا لیا جب کہ یورپ کے کسی شہر کے لئے یہ آسان نہ تھا کہ وہ ان کے سامنے ٹھہر سکے یا مقابلہ کرسکے[2]

یہ عظیم واقعہ تاتاریوں کا تیا پانچہ کرنے کے لئے کافی تھا مگر مملوک سلاطین کی باہمی رسہ کشی کے نتیجہ میں جو سیاسی کمزوری رونما ہوچکی تھی، تاتاریوں کی حوصلہ افزائی کا موجب ہوئی۔

پھر مسلمانوں نے خزندار اور حمص کے مقامات میں شکست کھائی۔ تاتاریوں نے دمشق کا رخ کیا تو مسلمان گھبرا گئے۔ علماء کی ایک جماعت جس میں امام ابن تیمیہ اور ابن جماعہ جیسے اکابر تھے۔ تاتاریوں کے سپہ سالار غازان سے امان طلب کرنے کے لئے گئے اس نے بظاہر امان دے دی مگر اس کی حقیقت سراب سے زیادہ نہ تھی۔ اس کا لشکر پھر شام کے ملک میں واپس آگیا اور لوٹ مار کا بازار گرم کر دیا۔

تاتاری سپہ سالار غازان کی قیادت میں تاتار کا لشکر رمضان ۷۰۲ھ میں مرج الصفر کے مقام پر مسلمان فوجوں کے مقابلہ کے لئے آیا۔ سلطان ناصر محمد بن قلاؤن مسلمانوں کا سالارِ لشکر تھا۔ خلیفہ بھی ہمراہ تھا۔ یہ مقام حمص کے قریب تھا۔ تاتاری لشکر نے شکستِ

---

[1] دراسات فی تاریخ الممالیک البحریہ از ڈاکٹر علی ابراہیم حسن ص ۱۴۶۔

[2] اعلام الاسلام "ابن تیمیہ" از مرحوم الشیخ عبدالعزیز المراغی ص ۱۲

فاش کھائی۔ بہت سے فوجی پیاس کے مارے ہلاک ہوئے۔ اس کے بعد غازان کسی جگہ مقابلہ نہ کر سکا۔ مورخ ابن تغری بردی نے اس واقعہ کی تصویر یوں کھینچی ہے:

"سلطان تاتاریوں کی طرف چلا۔ اس کے ایک جانب خلیفۃ المسلمین تھا۔ ساتھ ساتھ قاری قرآن پڑھتے تھے اور جنت وجہاد کی ترغیب دلاتے جاتے تھے۔ خلیفہ بآوازِ بلند کہتا جا رہا تھا۔ مجاہدو! اپنے سلطان کی طرف نہ دیکھو۔ اپنے نبی کے دین اور اپنی ناموس و آبرو کی خاطر کٹ مرو لوگ آہ و بکا میں مصروف تھے اور کئی تو اپنے گھوڑوں سے گر پڑے۔ سلطان اور خلیفہ لشکر میں دائیں بائیں گھومتے تھے[1] اور کہتے جاتے تھے: "مسلمان تاتاریوں کے لئے ایک آسمانی آفت ہیں، تائید ایزدی شاملِ حال ہوئی تو مسلمان کھیتی کی طرح تاتاری لوگوں کے سروں کو کاٹتے جائیں گے۔ تاتاریوں نے ہزیمت کھائی اور مسلمانوں نے دُور تک ان کا تعاقب کیا۔"

سلطان نے فتح عظیم کا مژدہ پورے عالمِ اسلامی کو سنایا۔ فرطِ مسرت سے لوگ بے ساختہ رو پڑے۔ تمام اطراف و دیار میں خوشی کے شادیانے بجنے لگے[2]۔ خدا نے مسلمانوں کو غازان سے نجات دی۔ چنانچہ وہ غصہ کے مارے ۷۰۳ھ میں نوعمری ہی میں ملک عدم کو سدھارا[3]۔ مسلمانوں اور تاتاریوں کے تعلقات اس حد تک ہی ختم نہیں ہو گئے بلکہ ان کا سلسلہ ۷۲۲ھ تک پہنچا۔ جب کہ ابوسعید حاکم تاتار کے زمانہ میں سلطان ناصر نے انہیں مار بھگایا۔ اس کے بعد تدریجی طور پر جذباتِ حقد و عناد میں کمی آ گئی اور اس کی جگہ خلوص و مودت نے لے لی[4]۔

حملۂ تاتار اور صلیبی جنگوں کے اثرات مسلمانوں پر:

مسلمان ان لڑائیوں سے فارغ ہوئے تو ان میں خود اعتمادی پیدا ہو چکی تھی۔ جب فوجیں میدانِ جنگ سے فاتحانہ شان کے ساتھ لوٹتی ہیں تو

---

[1] النجوم الزاہرہ ج ۸ ص ۱۶۰۔

[2] " " ۸ " ۱۶۳۔

[3] دراسات فی تاریخ الممالیک البحریہ ص ۱۵۹۔

[4] دراسات " " " " ص ۱۶۲-۱۶۱

بسا اوقات ایسا اعتماد پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اب انہیں سیاسی اور فکری آزادی کا خیال دامنگیر ہوا۔ ان کی سیاسی آزادی کے مظاہر و آثار حکامِ وقت اور ان کے باہمی مراسم و روابط میں رونما ہوئے چنانچہ اب وہ ان کے ہر حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے عادی نہ رہتے تھے بلکہ رعایا کے اکثر افراد حکام پر برملا تنقید کرنے لگے۔

حسن المحاضرہ میں لکھا ہے کہ سلطان ظاہر بیبرس نے کئی مرتبہ اہل شام پر ظلم کیا اور علماء کی ایک جماعت نے اس کے حسب مرضی فتویٰ دیا۔ شیخ محی الدین نووی شارح صحیح مسلم اس کے سامنے کھڑے ہوئے اور کہا آپ کو غلط فتویٰ دیا گیا ہے[1]

شیخ عز الدین بن عبد السلام جہاں دیگر فضائل و اوصاف رکھتے تھے۔ وہاں آپ کی بے باکانہ حق گوئی بھی خصوصی اہمیت رکھتی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ آپ کا مخاطب کس درجہ کا آدمی ہے۔ منقول ہے کہ سلطان ظاہر بیبرس نے سلطان قطز کو قتل کرنے کے بعد اپنے لئے بیعت لینا چاہی چنانچہ اس نے امراء قضاۃ اور اعیانِ سلطنت کو جمع کیا اور قریب تھا کہ بیعت شروع ہو جائے۔ مگر شیخ مذکور نے یہ کہہ کر بیعت سے انکار کر دیا کہ ان کے نزدیک بیبرس کی حریت ثابت نہیں اور وہ ہنوز غلام ہے۔ کہنے لگے رکن الدین! میں تمہیں امیر بندقدار کا غلام ہونے کی حیثیت سے جانتا ہوں اور جب بیبرس نے اپنی حریت کے اثبات کے لئے گواہ پیش کئے تو بیعت مکمل ہوئی[2]

ان کی جرأت حق گوئی کا بین ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے اعلان کر دیا کہ بعض اعیانِ سلطنت تاہنوز غلام ہیں اور ان کے تصرفات شرعی اعتبار سے جائز نہیں ان کے جواز کی واحد صورت یہ ہے کہ انہیں فروخت کر کے آزاد کیا جائے اور ان کی قیمت بیت المال میں رکھ دی جائے۔ وقت کا نائب السلطنت بھی انہیں میں سے تھا۔ اس نے بہت پیچ و تاب کھایا۔ مگر شیخ کی بات پوری ہو کر رہی۔ شیخ عز الدین کھلی منڈی میں انہیں فروخت کرنے لگے۔ بہت مہنگے داموں انہیں فروخت کیا اور حاصل شدہ رقم بیت المال میں جمع کرا دی[3]

---

[1] حسن المحاضرۃ ج ۲ ص ۷۶ المطبعۃ الشرقیہ۔

[2] عصر سلاطین الممالیک ونتاجہ العلمی والادبی المجلد الثالث از استاذ محمود رزق سلیم ص ۱۸۲

[3] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ج ۵ ص ۸۵-۸۴ المطبعۃ الحسینیہ۔

یہ سیاسی آزادی امورِ سلطنت سے تجاوز کرکے حریتِ فکر کا موجب ہوئی اور اس کا اثر علمی مباحث میں رونما ہونے لگا۔ اس سے امام ابن تیمیہ و ابن قیم کے علمی رجحانات اور ان کے طرز فکر کے اسباب و وجوہ پر روشنی پڑتی ہے۔ اسی آزادی فکر کے نتیجہ کے طور پر ان دو جلیل القدر ائمۂ دین نے ایسے جدید افکار علمی دنیا کے سامنے پیش کئے جن کا گذر ان کے زاویۂ نگاہ میں نہیں ہوا۔ انہی جدید افکار و نظریات میں امام ابن تیمیہ کا یہ قول ہے۔

۱۔ کہ مطلق سفر سے بلا تحدید مسافت نماز کا قصر و جمع کرنا مباح ہو جاتا ہے[1]

۲۔ طلاق ثلاث کا لفظ بول کر طلاق دینے سے ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

۳۔ طلاق کا حلف اٹھانے سے کفارہ دینا آتا ہے اور طلاق واقع نہیں ہوتی۔

۴۔ حیض میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔

امام ابن قیم کے نزدیک جن مسائل سے آزادئ فکر کا ثبوت ملتا ہے ان کی تفصیلات آگے آئیں گی[2]

یہ جنگیں فقہی مباحث کا مرکز بنی رہیں۔ اس ضمن میں یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ کیا تاتاریوں سے لڑائی جائز ہے؟ یہ کیسی لڑائی ہوگی؟ کیونکہ وہ بظاہر مدعی اسلام ہیں اور وہ ایسے باغی بھی نہیں جو کبھی خلیفۂ وقت کے مطیع رہے ہوں اور اس دائرہ اطاعت سے نکل گئے (بلکہ وہ ابتداً اطاعتِ امیر میں داخل ہوئے ہی نہیں لہٰذا ان پر باغی کی تعریف صادق نہیں آتی)

شیخ تقی الدین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تاتاری جنس خوارج سے ہیں، جنہوں نے حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے خلاف اس زعم میں بغاوت کی تھی کہ وہ حکومت کے زیادہ اہل ہیں۔ اس طرح تاتاریوں کا کہنا ہے کہ وہ مسلمانوں سے زیادہ عدل و انصاف کا استحقاق رکھتے ہیں۔ وہ ظلم و گناہ کی بنا پر مسلمانوں پر تنقید کرتے ہیں حالانکہ وہ خود ان سے کہیں زیادہ مظالم کا ارتکاب کرتے ہیں۔ علماء اور عوام الناس شیخ کے ان دلائل سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے وہ کہا کرتے تھے۔

"جب تم مجھے تاتاریوں کا معاون پاؤ اور میرے سر پہ قرآن رکھا ہو تو مجھے قتل کردو"

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ ۲/۲ نیز ۴۲۔

[2] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳/۵ ص ۲۲-۲۶-۳۴-۳۸-۴۶-۴۷-۴۸ نیز ابن تیمیہ از استاذ ابوزہرہ ص ۴۱۵-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹، ۴۲۹

اس سے تاتاریوں کے خلاف لوگوں کی ہمت بڑھی اور دل مضبوط ہو گئے۔[1]

ان جدید پیدا شدہ مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ تھا کہ کیا لڑائی میں افطار جائز ہے یا نہیں؟ امام ابن تیمیہ نے دورانِ جنگ افطار کا فتویٰ دیا اور خود بھی افطار کیا۔ آپ دورانِ جنگ امراءِ لشکر اور عام فوجیوں کے پاس سے گزرتے اور ہاتھ میں کھانے کی کوئی چیز ہوتی جو کھاتے جاتے جس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ جہاد کی قوت حاصل کرنے کے لئے افطار افضل ہے ان کو دیکھ کر لوگ بھی کھانا شروع کر دیتے۔ آپ شامی لوگوں کو آنحضور کی اس حدیث کی تاویل بتاتے تھے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ کل تمہیں دشمن سے لڑنا ہوگا۔ لہٰذا افطار تمہارے لئے بہتر ہے۔[2]

اس طرح ان لڑائیوں سے حاصل شدہ اموال کے طریقِ اباحت میں گفتگو ہونے لگی۔ فقہاء کی ایک جماعت جواز کی قائل تھی کیونکہ اس میں عوام الناس کا فائدہ ہے لہٰذا مصلحتِ عامہ دلیلِ اباحت ہے۔ پھر مصلحت کے بارہ میں فقہاء نے یہ مبحث چھیڑ دیا کہ نصوص کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے اور اس میں دو مختلف مکتبِ فکر پیدا ہو گئے۔ ایک فریق نے مصلحت کی قدر و قیمت ظاہر کرنے میں بے حد مبالغہ سے کام لیا۔ مثلاً امام ابن تیمیہ کے شاگرد طوفی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ مصلحت بعض اوقات نصّ قطعی کے معارض اور مخصّص ہو سکتی ہے۔ فریقِ ثانی مصلحت کو اعتدال کی حد تک قبول کرنے کے حق میں تھا۔ اس کے نزدیک مصلحت ظنّی دلائل کی معارض تو ہو سکتی ہے لیکن نصوص قطعیہ کی نہیں۔ ایک فریق نے بدلائل ثابت کیا کہ مصلحت نصوصِ ثابتہ اور قیاسِ صحیح کے اتباع میں ہے اور اس سے احکام تبدیل نہیں ہو سکتے۔ الشیخ عزالدین ابن عبدالسلام نے اپنی کتاب قواعد الاحکام فی مصالح الانام میں اسی مسلک کی تائید کی ہے۔

اسی طرح مصلحت اور اس کی شرعی حیثیت کے ضمن میں فقہی مباحث اور علماء کی کدّ و کاوش جاری رہی۔ امام ابن تیمیہ اور ان کے لائق شاگرد امام ابنِ قیّم اس بارہ میں یہ رائے رکھتے تھے کہ تمام اجتماعی مصالح اور ان فقہی مسائل کو جو مصلحت و ضرورت پر مبنی ہوں عام شرعی اصولوں کی طرف لوٹانا چاہیئے۔[3]

---

[1] البدایہ والنہایۃ مطبعۃ السعادۃ ج ۱۴ ص ۲۳ - ۲۴

[2] " " ج ۱۴ ص ۲۶

[3] ابن تیمیہ از استاذ محمد ابو زہرہ ص ۱۴۷۔

مسلمانوں کی عملی حالت:

اس میں پانچ امور زیر بحث لائے جائیں گے۔
(۱) مختصر تمہید (۲) تعلیمی دور (۳) تصانیف (۴) حفاظ حدیث (۵) مجتہدین۔

۱۔ مختصر تمہید:۔ مملوک سلاطین اس حقیقت ثابتہ سے بخوبی آگاہ تھے کہ علم سلطنت کا ستون ہے۔اس سے انہوں نے علوم وفنون کی ترویج واشاعت کا بیڑا اٹھایا۔ علماء کو مقرب بنایا، انہیں بڑے بڑے تحفے دیئے مملوک اس امر سے بھی واقف تھے کہ وہ ایک جدید سلطنت کے بانی ہیں اور ان کی سلطنت کو بقاء۔ دوام اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ وہ علوم وفنون کو پھیلائیں اور دینِ اسلام کے حامی وناصر کی حیثیت سے لوگوں کے سامنے آئیں۔تاتاری اور صلیبی جنگوں کے دوران انہوں نے جو موقف اختیار کیا اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آگئی۔اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے رائے عامہ کو ہموار کر لیا اور ان پر زبانِ طعن دراز کرتے اور حرف گیری کرنے کے لئے کوئی رخنہ باقی نہ رہا۔

علمی تحریک کو چلانے میں علماء وفضلاء نے ممالیک کا ہاتھ بٹایا اور سقوطِ بغداد کے نتیجہ میں جو علمی ورثہ ضائع ہوا جس میں بہت سے علماء کرام اور بیش قیمت کتب کا ایک نادر ذخیرہ ناپید ہو چکا تھا اس کی ترویج واحیاء کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔اس سے ظاہر ہے کہ علوم وفنون کی نشرو اشاعت کے متعدد اسباب اس دور میں جمع ہو گئے تھے جو بارآور ثابت ہوئے اور مختلف علوم وفنون کی کتب سے لائبریریاں پُر ہو گئیں۔

علم وفن کی ہمیشہ یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ باخلوص علم نواز سلاطین کے زیرِ سرپرستی پھلتا پھولتا اور محبِّ علم علماء کے ہاتھوں برگ وبار لاتا ہے اور تاریخ اسلام کے اس دور میں بھی یہی ہوا۔

تعلیمی دور:

اس سلسلہ میں چار امور قابل ذکر وبیان ہیں۔
(۱) مساجد (۲) مدارس (۳) خانقاہ (۴) رباط

مسجدوں اور خانقاہوں کو طویل عرصہ سے مصر میں مکتب کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا رہا اور بڑے بڑے فضلاء روزگار یہاں سے فارغ ہو کر نکلے مصر کی بعض مساجد میں ابھی تک درس تدریس جاری ہے۔اگر آپ کو جامع ازہر یا شہر طنطا کی جامع محمدی میں جانے کا اتفاق ہو تو آپ کو حلقہ ہائے درس کی بھیڑ بھاڑ دکھائی دے گی طالب علم حصولِ علم کے لئے

جن بڑی مساجد کا رخ کرتے تھے وہ چار ہیں۔

۱۔ جامع عمرو : یہ اولین مسجد ہے جو مغربی فتوحات کے بعد دیارِ مصر کے شہر فسطاط میں تعمیر ہوئی[۱]۔ ۵۳ھ میں سب سے پہلے مسلمہ بن مخلد انصاری نے اس میں توسیع کی۔ اس وقت وہ امیر معاویہؓ کی جانب سے امیر مصر تھے۔ ۶۸۷ھ میں قاضی القضاۃ تقی الدین ابو القاسم عبدالرحمٰن بن عبدالوہاب ابن بنت الاعزؒ نے ملک منصور قلادون سے شکایت کی کہ جامع عمرو بن عاص اور قاہرہ کی جامع ازہر کی حالت نہایت خراب ہو چکی ہے۔ لہٰذا جو اوقاف ان سے الگ کر لئے گئے ہیں وہ واپس کر دینے چاہئیں لیکن سلطان نے یہ مطالبہ نہ مانا۔

۷۰۲ھ میں امیر بیبرس جاشنگیر نے جو ان دنوں ملک ناصر محمد بن قلادون کا استاد تھا اور امیر سلار نائب السلطنت نے مصر میں دو عظیم الشان جامع مسجدیں بنانے کا ارادہ کیا یہ دونوں امیر سلطنت کے کرتا دھرتا تھے۔ بیبرس نے قاہرہ میں جامع حاکمی کا سنگِ بنیاد رکھا آج کل اسے جامع الحاکم بالتاسین کہتے ہیں۔ امیر سلار نے جامع عمرو تعمیر کی جامع کے متعدد کونے تھے جن میں فقہ کی تعلیم دی جاتی تھی۔

ایک کونہ "زاویۃ الامام الشافعی" کہلاتا تھا۔ امام شافعیؒ اس میں درس دیتے تھے لہٰذا ان کے نام سے مشہور ہوا۔ فقہاء اور علماء عرصہ دراز تک اس میں درس دیتے رہے۔

زاویہ مجدیہ : یہ زاویہ ملک اشرف موسیٰ بن عادل کے وزیر مجد الدین کی جانب منسوب تھا اور حمران میں واقع تھا۔ اس میں درس دینا بڑا اعزاز سمجھا جاتا تھا۔ اس لئے وزیر مذکور نے اپنے ایک عزیز قاضی القضاۃ البہنسی کو تدریس پہ مامور فرمایا۔ مجد الدین ماہ صفر ۶۲۸ھ میں دمشق میں فوت ہوا۔ اس نے زاویہ کے لئے متعدد اوقاف مقرر کر دیئے تھے۔

زاویہ صاحبیّہ : یہ زاویہ صاحب تاج الدین محمد ابن فخر الدین محمد ابن بہاء الدین ابن حنا کی طرف منسوب ہے۔ اس نے اس زاویہ میں دو مدرس مقرر کئے تھے ایک مالکی اور دوسرا شافعی اور ایسی جائداد وقف کر دی تھی جس سے کافی آمدنی ہوتی تھی۔

زاویہ کمالیہ : کمال الدین سمنوی کی جانب منسوب ہے۔

زاویہ تاجیہ : تاج الدین سطحی کی طرف منسوب ہے۔

---

[۱] الخطط ج ۴ ص ۴۔

زاویہ معینیہ: اس کی نسبت معین الدین دھروطی کی طرف کی گئی ہے۔ یہ جامع کی مشرقی جانب واقع ہے[1]۔

زاویہ علائیہ: علاء الدین نابینا کے نام پر موسوم ہوا۔

زاویہ زمینیہ: صاحب زین الدین کی جانب منسوب ہے۔

علامہ مقریزی الخطط میں رقمطراز ہیں کہ شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن الصائغ الحنفی نے ۷۴۹ھ کی وبا سے پہلے جامع عمرو بن عاص میں درس و تدریس کے چالیس سے زائد حلقے دیکھے تھے[2]۔ جامع عمرو میں درس تدریس کا سلسلہ جامع ازہر کے پہلو بہ پہلو جاری تھا۔ علی پاشا مبارک مرحوم لکھتے ہیں۔

"عزیز باللہ نے پہلے پہل درس کا سلسلہ جاری کیا۔ پھر اس کی مدت خلافت میں وزیر یعقوب بن کلس نے اپنے گھر میں ایک نشست گاہ بنائی جس میں فقہاء متکلمین اور اہل جدل حاضر ہوتے تھے۔ اس میں فاطمی فقہ کی ایک کتاب پڑھی جاتی تھی۔ اس نے جامع مصر میں بھی اس کتاب کے پڑھنے کے لئے ایک نشست گاہ قائم کی تھی۔ یہ کتاب، کتاب الوزیر کے نام سے معروف تھی[3]۔"

یہ حقیقت ہے کہ وزیر مجدالدین المتوفی ۶۲۸ھ نے قاضی القضاۃ البہنسی کو زاویہ مجدیہ میں تدریس پر مامور فرمایا تھا۔ اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ جامع ازہر کے عالم وجود میں آنے کے باوجود جامع عمرو میں پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ بند نہیں ہوا۔ اور جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ابن صائغ حنفی نے ۷۴۹ھ میں جامع عمرو میں تعلیم و درس کے چالیس سے زائد حلقے پائے تھے

۲۔ جامع ابن طولون: امیر ابوالعباس احمد بن طولون نے جاگیروں کی تعمیر کے بعد ۲۶۳ھ میں جامع کا سنگ بنیاد رکھا اور ۲۶۵ھ میں اسے مکمل کیا۔ تعمیر مکمل ہونے کے بعد لوگ جمعہ کی نماز پڑھتے اور نماز سے فارغ ہو کر علمی باتیں لکھنے کے لئے ربیع بن سلیمان کی مجلس میں جاتے۔ ۶۹۶ھ میں منصور حسام الدین لاجین منصوری سلطان

---

[1] الخطط التوفیقیۃ ۴/۷

[2] الخطط للمقریزی ج ۴ ص ۷-۱۴-۱۵-۲۰-۲۱-

[3] الخطط التوفیقیۃ ۱/۱۱

مصر تھا. اس کے عہد حکومت میں جامع خوب آباد ہوئی اور ویرانی و بے آبادی کے تمام آثار مٹ گئے. اس نے جامع میں سنگ مرمر کا فرش بچھایا، سفیدی کرائی. مذاہب اربعہ کی فقہ، تفسیر، حدیث اور طب پڑھانے کا انتظام کیا. خطیب کا مشاہرہ مقرر کیا. ایک امام مؤذن اور خادم مقرر کئے. یتیموں کو قرآن مجید پڑھانے کے لئے ایک کونہ میں مکتب بنایا. وجہ یہ ہوئی کہ جب سلطان اشرف نے خلیل کو قتل کر دیا تو جامع کے منارہ میں چھپ رہا اور نذر مانی کہ اگر میں زندہ بچ رہا تو جامع کو آباد کر دوں گا. چنانچہ خطرہ سے نکل جانے کے بعد اپنی نذر پوری کر دی۔

۷۶۶ھ میں امیر یلبغا العمری الخاصکی نے جامع ابن طولون میں از سر نو ایک درس گاہ بنائی اور اس میں سات حنفی مدرس تدریس پر مامور فرمائے اور فقہ کے ہر طالب علم کے لئے ماہوار چالیس درہم وظیفہ اور گندم کی ایک خاص مقدار متعین کی اس فیاضی کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے شافعیوں نے حنفی مسلک اختیار کر لیا[1]۔

۳۔ الجامع الازھر: جو ہر اس کا اولین موسس ہے ۳۵۹ھ میں تعمیر کا آغاز کیا اور ۳۶۱ھ میں بن کر مکمل ہوئی. ۳۷۸ھ میں ابوالفرج یعقوب بن یوسف بن کلس نے جو خلیفہ عزیز باللہ کا وزیر تھا خلیفہ سے چند فقہاء طلب کئے تاکہ جامع میں تعلیم و تعلّم کا سلسلہ شروع کیا جائے. خلیفہ نے یہ خواہش پوری کر دی اور جامع ازھر کے قریب ان کے لئے ایک مکان بنایا. چنانچہ فقہاء بروز جمعہ نماز کے لئے حاضر ہوتے اور نماز سے فارغ ہو کر مغرب تک درس تدریس میں مشغول رہتے۔

اس سے ظاہر ہے کہ فاطمی ایوبی اور مملوک خلفاء کے عہد میں ایک دار العلوم موجود رہا. امیر بیلبک خازندار نے جامع میں ایک بڑا ہال تعمیر کیا اور اس میں چند فقہاء شافعی فقہ پڑھانے کے لئے مقرر کئے. حدیث پڑھانے کے لئے ایک محدّث اور قرآن کی تعلیم دینے کے لئے سات قاری تعینات کئے. فقہا کو جاگیریں عطا کیں جن سے وہ اپنے اخراجات پورے کرتے. ۷۱۱ھ میں امیر سعدالدین بشیر نے جامع کو آباد کیا اس میں قرآن کے ایک قاری کو تلاوت کے لئے مقرر کیا. یتیم بچوں کو قرآن کی تعلیم دینے کے لئے ایک مکتب

---

[1] الخطط للمقریزی ج ۴ ص ۳۶-۳۷-۴۱-۴۲

بنایا۔ قرب وجوار کے فقراء کو روزانہ کھانا دیا جاتا۔ ایک حنفی عالم محراب کبیر میں بیٹھ کر فقہ کا درس دیتا تھا۔ اس کے لئے چند اوقاف مقرر کیے۔[1]

مؤرخ مقریزی لکھتے ہیں ابتداء تعمیر سے متعدد فقراء جامع میں سکونت پذیر تھے۔ ان دنوں[2] ان کی تعداد سات سو پچاس تک پہونچ گئی تھی۔ جن میں عجمی زیلعی مغربی اور مصری ہر قسم کے لوگ تھے ہر گروہ کے لئے جامع کا ایک خاص حصہ متعین تھا۔ جامع میں ہر وقت تلاوت قرآن وعظ و تلقین حدیث تفسیر نحو اور وعظ و نصیحت کا چرچا رہتا تھا۔ انسان اس پاکیزہ ماحول میں قدم رکھتے ہی ایک روحانی کیف و سرور محسوس کرتا جو اور کسی جگہ میسر نہ تھا۔ دولتمند اپنے صدقات وخیرات دے کر ان عبادت گذار لوگوں کی مدد کرتے۔[3]

۴۔ جامع حاکم: امیر المؤمنین عزیز باللہ بن معز لدین اللہ نے اس کا سنگ بنیاد رکھا اور اس کے بیٹے حاکم بامر اللہ نے ۳۹۳ھ میں اسے مکمل کیا۔ ۷۰۳ھ میں امیر بیبرس جاشنگیر نے اس کی تعمیر و اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ ائمہ اربعہ کی فقہ پڑھانے کا انتظام کیا۔ حدیث نبوی پڑھانے کے لئے ایک مدرسہ بنایا۔ ہر مدرسہ میں ایک مدرس اور چند طلبہ رہتے۔ قاضی القضاۃ بدرالدین محمد بن جماعہ شافعی فقہ پڑھاتے تھے۔ حنفیہ کے معلم قاضی القضاۃ شمس الدین احمد سروجی حنفی تھے۔ قاضی القضاۃ زین الدین علی بن مخلوف مالکی فقہ کا درس دیتے۔ حنابلہ کے مدرس قاضی القضاۃ شرف الدین حرانی تھے۔ سعدالدین مسعود حارثی حدیث پڑھاتے اور شیخ اثیرالدین ابوحیان نحو کا درس دیتے قراءت سبعہ پڑھانے کے لئے شیخ نورالدین سطنونی تعینات تھے۔ قرآن پڑھانے کے لئے چند قاری مقرر تھے۔ چند قاری ایسے بھی تھے جو باری باری قرآن کی تلاوت کرتے رہتے تھے۔[4]

دینی مدارس: میں فقط ان مدارس کے ذکر پر اکتفا کروں گا۔ جہاں طلبہ مختلف علوم وفنون حاصل کرنے کے لئے جاتے تھے۔

۱؎ الخطط التوفیقیہ ج ۴ ص ۵۴

۲؎ اس سے مراد ۸۱۸ھ ہے بحوالہ الخطط التوفیقیہ ج ۴ ص ۵۴

۳؎ الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۴۹، ۵۲، ۵۳، ۵۴۔

۴؎ " " ج ۴ ص ۵۷۔

۱۔ مدرسہ صلاحیہ اسے ناصریہ بھی کہتے تھے : سلطان ناصر صلاح الدین بن ایوب نے ۵۷۲ھ میں اسے تعمیر کیا۔ اس میں قاضی القضاۃ تاج الدین ابن بنت الاعز قاضی القضاۃ تقی الدین ابن زرین قاضی القضاۃ تقی الدین ابن بنت الاعز قاضی القضاۃ۔ شیخ الاسلام تقی الدین ابن دقیق العید اور متعدد اکابر اور یگانہ روزگار علماء فرائض درس و تدریس انجام دیتے رہے ہیں[۱]

۲۔ مدرسہ کاملیہ :۔ یہ دار الحدیث تھا اس کی تکمیل ۶۲۱ھ میں ہوئی۔ حدیث پڑھانے کے لئے یہ دوسرا دار العلوم تھا۔ پہلا دار العلوم سلطان نور الدین محمود بن زنگی نے دمشق میں تعمیر کیا تھا۔ یہ مدرسہ سلطان کامل کی طرف منسوب تھا۔ ابن دقیق العید اور بدر بن جماعہ جیسے محدثین اس کے متولی رہ چکے ہیں[۲] سلطان کامل نے یہ مدرسہ علم حدیث کے طلبہ کے لئے وقف کیا تھا۔ مگر بعد میں آنے والے سلطان نے فقہاء شافعیہ کو دے دیا اور وہ میدان جو خالی پڑا تھا۔ اس کے لئے وقف کر دیا۔ یہ مدرسہ بیت القاضی کو جانے والی سڑک شارع جدید یا شارع نحاسین پر واقع ہے۔ اس مدرسہ میں یکتا۔ روزگار فقہا ۱۱۰۰ھ تک پڑھاتے رہے پھر اس کا کوئی نشان باقی نہ رہا۔ مصنف الخطط التوفیقیہ لکھتے ہیں کہ اب یہ منہدم ہو چکا ہے اور اس پر شارع نحاسین بنا دی گئی ہے[۳]

سلطان کامل علماء کے بحث و مناظرہ میں شمولیت کی وجہ سے فقہ و نحو کے نادر مسائل سے آشنا ہو گیا تھا۔ جو ان مسائل کا کامیاب جواب دیتا اس کی عزت افزائی کرتا اس کی ہم نشینی اور علمی تبادلۂ افکار کے لئے قلعۃ الجبل میں علماء کی ایک جماعت سکونت پذیر رہتی تھی۔ وہ علم و ادب کا قدردان تھا لہٰذا علماء و ادباء اس کی بارگاہ کا رخ کرتے اور وہ انہیں خوب عطیے دیتا[۴]

---

[۱] حسن المحاضرۃ للسیوطی ج ۲ ص ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ الخطط التوفیقیہ میں لکھا ہے کہ یہ مدرسہ قبہ امام شافعی کے پڑوس میں واقع تھا۔ اب اس کی جگہ جامع امام شافعی آیا ہے۔ دیکھیئے الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۱۹۳

[۲] کتاب مذکور ج ۲۔ ص ۲۴۱

[۳] الخطط الجدیدہ التوفیقیہ المصر القاہرہ از علی مبارک ۵/۸۸/۶/۱۴ نیز الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۱۱

[۴] کتاب مذکور ص ۲۱۵

۳۔ مدرسہ ظاہریہ : یہ مدرسہ سلطان ظاہر بند قداری کی طرف منسوب ہے۔ اس کی تعمیر کا آغاز سلطان نے ۶۶۰ھ میں کیا اور ۶۶۲ھ میں فارغ ہوا۔ تعمیر سے فارغ ہوا تو فقہاء اپنے اپنے ایوان میں رونق افروز ہوئے۔ یہ ایوان انہی کے لئے بنائے گئے تھے۔ شافعی فقہاء سامنے والے ایوان میں فروکش ہوئے ان کے مدرس شیخ تقی الدین محمد بن حسن بن زرین حموی تھے۔ حنفیہ ایوان بحری میں نزول فرمائے۔ اجلال ہوئے ان کے مدرس صدر مجد الدین عبدالرحمٰن بن صاحب کمال الدین عمر بن عدیم حلبی تھے۔ محدثین شرقی ایوان میں مسند نشین ہوئے ان کے مدرس شیخ شرف الدین عبدالمومن ابن خلف دمیاطی تھے۔ قراءتِ سبعہ کے قاری ایوان غربی میں بیٹھے ان کے استاذ فقیہ کمال الدین محلّی تھے۔ سب نے درس وتدریس اور جدل و مناظرہ کا آغاز کیا۔ اس میں ایک لائبریری بھی تھی جو تمام علوم کی امہات الکتب پر مشتمل تھی۔ مدرسہ کی ایک جانب یتیم بچوں کو قرآن پڑھانے کے لئے ایک مکتب بھی بنایا گیا تھا۔ ان کو لباس کے علاوہ وظیفہ بھی دیا جاتا تھا[1]

مصنف الخطط التوفیقیہ لکھتے ہیں اس کا اکثر حصہ آج ویران ہے۔ محکمہ کبریٰ کو جانے والی سڑک اسے دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے۔ باقی ماندہ حصہ کھنڈر ہو چکا ہے۔

۴۔ مدرسہ منصوریہ : ملک منصور قلاوون کی طرف منسوب ہے۔ امیر علم الدین سنجر شجاعی کے ہاتھوں اس کی تعمیر مکمل ہوئی۔ ائمہ اربعہ کی فقہ اور طب پڑھانے کے لئے اس میں جداگانہ مدارس تھے۔ مشہور فقہاء تدریس کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔[2] یہ مدرسہ کاملیہ کے بالمقابل شارع نحاسین پر واقع تھا۔ یہ جامع مارستان[3] کے نام سے معروف تھا اور حسینیہ کو جانے والے راستہ کی دائیں جانب پڑتا تھا۔ اس کی موجودہ حالت ان اشعار کی مصداق ہے۔

تصدر للتدریس کل مھوّس	ہر احمق اور غبی شخص مسند تدریس پر فائز
بلید تسمی بالفقیہ المدرس	ہے اور فقیہ اور مدرس کہلاتا ہے۔ اہل
فحق لاھل العلم ان یتمثلوا	علم کو حق حاصل ہے کہ وہ اس مشہور شعر کو

---

[1] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۱۶ - ۲۱۷ - ۲۱۸ ۔ الخطط التوفیقیہ ۶/۹

[2] کتاب مذکور ص ۲۱۸

[3] الخطط التوفیقیہ ۶/۱۵

بیت قدیم شاع فی کل مجلس
لقد ھزلت حتی بدا من ھزالھا
کلاھا وحتی سامھا کل مفلس[1]

مثال کے طور پہ پیش کریں جو ہر مجلس میں پڑھا جاتا ہے وہ اس قدر کمزور ہوگئی کہ ضعف و نحافت سے اس کے گردے ابھر آئے اور ہر مفلس آدمی اسے تاکنے لگا۔

۵۔ قبۂ منصوریہ : ملک منصور قلادون کی طرف منسوب ہے۔ اس میں ائمہ اربعہ کی فقہ پڑھانے کے لئے درس گاہیں تھیں۔ اس کے تمام مدرسین قاضی القضاۃ ہوا کرتے تھے۔ ملک صالح عماد الدین اسمٰعیل بن محمد بن قلادون نے بہت سے اوقاف اس کے لئے مقرر کر رکھے تھے۔ قاری باری باری شب و روز اس میں تلاوتِ قرآن کرتے رہتے تھے اور سڑک پر سائبان نصب تھے۔ اس میں مختلف علوم و فنون پر مشتمل کتب کی ایک لائبریری بھی تھی۔[2]

۶۔ مدرسہ ناصریہ[3]: سلطان عادل زین کتبغا نے اس کی تعمیر کا حکم دیا مگر یہ معزول ہوا اور سلطان ملک ناصر محمد بن قلادون ۶۹۸ھ میں دوبارہ ملکِ مصر کی سلطنت پر فائز ہوا ۷۰۳ھ میں اس کے حکم سے اس کی تکمیل ہوئی۔

قاضی القضاۃ زین الدین علی بن مخلوف مالکی اولین مدرس تھے جو اس مدرسہ کے ایوان کبیر میں بیٹھ کر مالکی فقہ پڑھاتے تھے۔ قاضی القضاۃ شرف الدین عبد الغنی حرانی ایوان غربی میں حنبلی فقہ کا درس دیتے تھے۔ قاضی القضاۃ احمد ابن السروجی حنفی مشرقی ایوان میں حنفی فقہ پڑھاتے تھے۔ شیخ صدر الدین مرحل ایوان بحری میں شافعی مدرس تھے۔ ہر مدرس چند مخصوص طلبہ کو پڑھاتا تھا۔ مخیر لوگ ان طلبہ کی مالی امداد کرتے تھے۔ ماہواران میں شکر تقسیم کی جاتی تھی اور ہر سال قربانی کا گوشت دیا جاتا تھا۔ مذکورہ مدارس مصر میں واقع تھے۔ بلاد شام میں جو درسگاہیں ادب و ثقافت کی مشعل بردار تھیں ان کا ذکر آگے آئے گا۔

---

[1] الخطط التوفیقیہ ج ۵ ص ۹۹ یہ اشعار مقریزی سے منقول ہیں۔

[2] کتاب مذکور ص ۲۱۹ - ۲۶۱ نیز الخطط التوفیقیہ ج ۵ ص ۹۹

[3] یہ مدرسہ قبہ منصوریہ کے نزدیک ہے اس کی مشرقی جانب ایک حمام تھا یہ شارع نحاسین میں تھا اور جامع ناصریہ کہلاتا تھا ۶/۱۶ الخطط التوفیقیہ ۴/۲۲۱۔

۴۔ شامی درس گاہیں

۱۔ مدرسہ ظاہریہ: سنہ ۶۷۶ھ میں ملک الظاہر نے اسے تعمیر کیا، اس میں شافعی اور حنفی فقہاء درس دیتے تھے۔ اس کے اولین مدرس شیخ صدرالدین سلیمان حنفی تھے یہ مشرق و مغرب میں حنفیہ کے مایۂ ناز عالم تھے۔ عرصۂ دراز تک دمشق میں افتاء و تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے پھر مصر کی طرف منتقل ہو گئے۔ یہ حق گوئی میں بے باک تھے اور سلطان تک کی پروا نہ کرتے تھے۔ سلطان نے ایک دفعہ ان سے اپنے حسب مرضی فتویٰ لینا چاہا انہوں نے انکار کرتے ہوئے کہا۔ یہ املاک اپنے اصلی مالکوں کے قبضہ میں ہیں اور کوئی مسلمان ان سے تعرض کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ پھر مجلس سے اٹھ کر چل دیئے۔ سلطان پہلے تو سخت ناراض ہوا جب غصہ فرو ہوا تو ان کی مدح میں رطب اللسان ہوا۔[1]

۲۔ مدرسہ عادلیہ کبریٰ: یہ اندرونِ دمشق باب ظاہریہ کے بالمقابل واقع ہے ایک راستہ ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ سلطان نورالدین محمود ابن زنگی نے اس کی تعمیر کا حکم دیا لیکن مکمل ہونے سے قبل راہیٔ ملکِ بقا ہوا۔ پھر کچھ حصہ ملک عادل سیف الدین نے بنایا اور یہ اسی کی طرف منسوب ہے۔ وہ بھی تکمیل سے پہلے فوت ہو گیا۔ اس کے بیٹے ملک معظم نے اس کی تکمیل کی اور بہت سی جاگیریں اس کے نام وقف کیں۔ قاضی جمال الدین مصری نے سلطان معظم کی موجودگی میں سنہ ۶۱۹ھ میں سب سے پہلے تدریس کے فرائض انجام دیئے۔ پھر قاضی القضاۃ شمس الدین احمد بن خلیل خوبی متوفیٰ سنہ ۶۲۳ھ مدرس قرار پائے۔ پھر قاضی کمال الدین عمر ابو حفص بن بندار بن عمر مدرس مقرر ہوئے۔ سنہ ۶۹۳ھ میں قاضی بدرالدین بن جماعہ شام کے قاضی ہو کر آئے اور عادلیہ میں فروکش ہوئے تو اس میں درس دیتے رہے۔ بعض اوقات اسے دارالقضاء کی حیثیت بھی حاصل ہوتی تھی۔

---

[1] الدارس فی تاریخ المدارس ج ا المطبعۃ الترقی دمشق سنہ ۱۹۴۸ء ص ۳۵۶۔

جو اکابر اس میں درس دیتے رہے تھے۔ ان میں سے قاضی القضاۃ تقی الدین سُبکی اور ان کے فرزند قاضی القضاۃ بہاء الدین ابو حامد احمد ولادت ۷۱۹ھ کے نام قابلِ ذکر ہیں پھر ان کے بھائی علامہ قاضی القضاۃ تاج الدین ابو نصر عبدالوہاب پھر قاضی القضاۃ بہاء الدین، ابو البقاء سبکی اور پھر قاضی القضاۃ سراج الدین الحمی یکے بعد دیگرے مسندِ تدریس پر رونق افروز ہوئے۔ یہ جملہ مدرسین اپنے اپنے عہد کے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس مدرسہ نے تہذیب و ثقافت کو فروغ دینے میں کتنی بڑی خدمت انجام دی[1]

علامہ نعیمی نے کتاب الدارس فی تاریخ المدارس میں قرآن و حدیث کے الگ الگ اور پھر مخلوط دار العلوموں کا تذکرہ کیا ہے۔ اسی طرح انہوں نے فقہا اربعہ کے مدارس کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔ لہٰذا اس ضمن میں کتاب مذکور لائقِ مراجعت ہے۔

خانقاہیں اور تکیے

خانقاہیں دار العلوموں میں شمار ہوتی تھیں ان میں صوفیہ رہتے تھے۔ یہ سب وظیفہ خوار تھے۔ علوم دینیہ کی نشر و اشاعت کرنے والے علماء ان خانقاہوں کی سرپرستی کرتے تھے۔

لفظ خوانق خانقاہ کی جمع ہے۔ یہ فارسی لفظ ہے اور گھر کے معنے میں مستعمل ہے بعض کے نزدیک اس کا اصل خونقاہ (خوانگاہ) یعنی بادشاہ کے کھانا کھانے کی جگہ ہے۔

میں کالج کے پروفیسر فارسی استاذ عامر مہندس سے ملا اور ان سے خوانق کا اصل دریافت کیا وہ کہنے لگے۔ خانقاہ کا اصل خوانگاہ یعنی کاف فارسی کے ساتھ بت خانہ گھر اور عبادت خانہ کے معنے میں مستعمل ہے، عوام نے لگاڑ کر خانگہ بنالیا۔ خانقاہیں اسلام میں چوتھی صدی ہجری کی پیداوار ہیں ان کے بنانے کا مقصد یہ تھا کہ صوفیہ خلوت میں خدا کی عبادت کر سکیں[2]۔ اولین شخص جس نے عبادت کے لئے خلوت خانہ بنایا وہ زید بن صوحان بن صبرہ ہے۔ اس نے بصرہ کے چند عبادت گذار اشخاص کے لئے جو تجارت و زراعت کے سبب

---

[1] الدارس فی تاریخ المدارس ج ۱ ص ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۷۔

[2] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۳-۲۸۳ نیز الخطط التوفیقیہ ج ۶ ص ۵۔

کام چھوڑ کر اپنی زندگی عبادتِ خداوندی کے لئے وقف کر چکے تھے۔ مکانات تعمیر کروائے اور انہیں وہاں ٹھہرایا۔ پھر ان کی جملہ ضروریات کھانے پینے اور لباس کا انتظام کیا۔ ایک روز وہ ان کی زیارت کے لئے گیا۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عاملِ بصرہ عبداللہ بن عامر نے انہیں بلایا ہے۔ زید ان کے پاس گیا اور کہا ابن عامر! آپ ان لوگوں سے کیا چاہتے ہیں؟ میں انہیں اپنا مقرب خاص بنانا چاہتا ہوں تاکہ یہ سفارش کریں اور میں انکی سفارش منظور کروں یہ طلب کریں اور میں عطا کروں یہ اشارہ کریں اور میں اسے قبولیت سے نوازوں؟ زید نے کہا جو لوگ ہر چیز کو چھوڑ کر خدا سے لو لگا چکے ہیں، انہیں تم اپنی دنیا سے ملوث اور اپنے ساتھ شریک کرنا چاہتے ہو اور جب ان کا دین رخصت ہو جائے گا تو تم انہیں چھوڑ کر چلتے بنو گے۔ پھر وہ نہ دنیا کے رہیں گے نہ دین کے۔ پھر ابن عباد سے مخاطب ہوا اور کہا واپس لوٹ جایئے۔ چنانچہ وہ اٹھ کھڑے ہوئے۔ ابن عامر چپ رہا اور کچھ نہ بولا۔ خانقاہ کا لفظ مصر میں ان معنوں میں مستعمل نہیں بلکہ اس کے بجائے زاویہ کا لفظ بولتے ہیں[1]

۱۔ خانقاہ سعید السعداء: پہلے یہ سعید السعداء نامی شخص کا رہائشی مکان تھا۔ پھر ۵۴۴ھ میں اسے قتل کر کے باب زویلہ پر لٹکا دیا گیا۔ جب عادل رزیک بن صالح کی وزارت کا زمانہ آیا تو اس نے وہاں سکونت اختیار کی اور دار الوزارۃ سے خانقاہ تک زیر زمین راستہ بنایا۔ پھر وزیر شاور بن مجیر اپنے عہد وزارت میں وہاں اقامت پذیر رہا اور اس کے بعد اس کا بیٹا کامل وہاں رہنے لگا۔ جب سلطان صلاح الدین ایوبی ۵۶۹ھ میں بالاستقلال ملک مصر کا بادشاہ بنا تو اس نے یہ خانقاہ غریب الدیار صوفیہ کو دے دی، ان کے لئے یومیہ کھانے کا انتظام کر دیا اور ان کے لئے ایک حمام بنایا۔ دیار مصریہ میں یہ اولین خانقاہ تھی اسے "دویرۃ الصوفیہ"[2] کہتے اور اس کے شیخ کا لقب شیخ الشیوخ ہوتا تھا۔ کتب طبقات میں علماء کے تذکرہ کے دوران علی الاطلاق جہاں یہ لکھا ہو کہ وہ شیخ الشیوخ کے مرتبہ پر فائز ہوئے تو اس سے مراد اسی خانقاہ کی شیوخت ہے یہاں کے صوفیہ علم و تقویٰ میں معروف ہوتے اور انہیں بابرکت تصور کیا جاتا تھا۔ بڑے بڑے اعیان و اکابر خانقاہ ہذا کے منصب شیوخت پر فائز ہوئے۔ قاضی القضاۃ تاج الدین ابن

---

[1] الخطط التوفیقیہ ج ۲ ص ۴۰

[2] دویرہ دار کی تصغیر ہے۔ یعنی صوفیہ کا چھوٹا سا گھر۔

بنت الاعزّ اور قاضی القضاۃ بدرالدین ابن جماعہ اس خانقاہ کے متولی رہ چکے ہیں[1]

۲۔ خانقاہ رکن الدین بیبرس جاشنگیر: یہ خانقاہ مکتب جمالیہ کے پہلو میں واقع ہے رکن الدین بیبرس نے ۷۰۶ھ میں اس کی بنیاد رکھی اور اس کے ایک جانب ایک بڑی سرائے تعمیر کی۔ فوت ہونے پر وہ اسی سرائے میں دفن ہوا ۷۰۹ھ میں جب خانقاہ مکمل ہوئی تو اس میں چار سو صوفی ٹھہرائے سرائے میں ایک سو فوجی اور غریب بچوں کو جگہ دی۔ ایک مطبخ بنایا جہاں سے ان کو گوشت روٹی اور حلوہ روزانہ تقسیم کیا جاتا۔ خانقاہ کے گنبد میں حدیث نبوی پڑھانے کا اہتمام کیا۔ قرآن خوانوں کو بڑے دالان میں جگہ دی۔ جب بیبرس معزول ہوا اور سلطان ناصر محمد بن قلادون وارث تخت وتاج ہوا تو یہ مدرسہ بند ہوگیا پھر اسے ۷۲۶ھ میں دوسری مرتبہ کھولا گیا[2] مرحوم علی مبارک کے بیان کے مطابق یہ خانقاہ اب بھی آباد ہے۔ اور اسے جامع بیبرس جاشنگیر[3] کہتے ہیں۔

۳۔ خانقاہ شیخو: یہ خانقاہ قاہرہ میں جامع شیخو کے بالمقابل محلہ صلیبہ میں واقع ہے۔ امیر سیف الدین شیخو عمری نے ۷۵۶ھ میں اس کی بنیاد رکھی اور مختلف علوم وفنون پڑھانے کا انتظام کیا۔ اس میں ائمہ اربعہ کی فقہ پڑھائی جاتی تھی ایک شعبہ حدیث نبوی کا کھولا گیا تھا۔ قرآن مجید سات قرأتوں پر پڑھایا جاتا تھا۔ روزانہ طلبہ کے لئے خور ونوش کا سامان بہم پہونچایا جاتا۔ ہر ماہ میں ایک مرتبہ حلوہ دیا جاتا اور صابن تقسیم کیا جاتا۔ علماء کی ایک کثیر تعداد یہاں سے سند فراغت لے کر نکلی۔ خانقاہ اور جامع کو مشترک طور سے جامع شیخو کہتے ہیں، مقریزی ایک کو جامع سے موسوم کرتے ہیں۔ کیونکہ اس میں نماز پڑھی جاتی تھی اور دوسری کو خانقاہ کہتے ہیں کیونکہ وہ صوفیہ کے لئے ہے۔

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۱۴۱ نیز الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۷۳

[2] الخطط ج ۴ ص ۲۷۶۔۲۷۷

[3] الخطط التوفیقیہ ج ۶ ص ۵۔

رباط

لفظ رُبُط رباط کی جمع ہے، وہ مقام جہاں صُوفیہ اقامت گزین ہوں۔ گویا صوفیہ رباط میں ایسے جاگزین ہوتے ہیں جیسے مجاہدین فوجی چھاؤنی میں (کیونکہ رباط اصل میں سرحدی مقام اور چھاؤنی کو کہتے ہیں) صُوفیہ بھی مجاہدین کی طرح ایک ہی مقصد کی خاطر مقیم ہوتے ہیں۔ رباط بنانے کا ثبوت سنت نبوی میں ملتا ہے۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے چند بے گھر غریب صحابہ کے لئے مسجد نبوی کا ایک حصہ متعین کر دیا تھا۔ یہ صحابہ اصحابِ صُفّہؓ کے نام سے معروف تھے۔ مندرجہ ذیل مقامات اسی سلسلے کی ایک کڑی ہیں۔

۱۔ بغدادی رباط: سلطان ظاہر بیبرس کی بیٹی نے یہ رباط ۶۸۴ھ میں زینب بنت ابی البرکات کے لئے تعمیر کی جو بنت بغداد کے نام سے مشہور اور بڑی صالحہ خاتون تھیں۔ رباط ہذا میں ہمیشہ ایک فاضل خاتون مقیم رہتیں جو درس و تدریس اور وعظ و تبلیغ کے فرائض سرانجام دیتیں۔ اُمّ زینب فاطمہ بنت عباس بغدادیہ انہیں میں سے ایک خاتون تھیں ان کا انتقال ذوالحجہ ۷۱۴ھ میں ہوا۔ یہ بڑی فقیہہ اور زبردست صاحب علم و زہد تھیں[۱]۔ یہ رباط جمالیہ میں خانقاہ بیبرس کے بالمقابل واقع ہے ۸۰۶ھ کے بعد یہ رباط کلیتہً ختم ہوگئی اور اس کا نام و نشان بھی باقی نہ رہا اور اب اس کی جگہ بڑی بڑی فراخ دکانیں بنادی گئی ہیں[۲]۔

۲۔ رباط الآثار: صاحب فخر الدین کے بیٹے تاج الدین نے اسے آباد کیا۔ اس میں لکڑی اور لوہے کے ٹکڑے اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے کچھ آثار تھے۔ جنہیں صاحب نے مقام ینبع کے رہنے والوں بنی ابراہیم سے خریدا[۳]۔ ملک اشرف نے اپنے عہدِ سلطنت میں فقہاء شافعیہ کے لئے یہاں ایک مدرسہ قائم کیا۔ جس میں ایک

---

[۱] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۹۳۔

[۲] الخطط ج ۴ ص ۲۹۳۔ ۲۹۴

[۳] الخطط التوفیقیہ ج ۶ ص ۵۳۔

[۴] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۱۴۷

مدرس اور چند ایک طالب علم رہتے تھے۔[1] یہ رباط بیرون شہر فوجی تالاب کے نزدیک ساحل نیل پر واقع ہے یہاں ایک لائبریری بھی ہے۔[2]

علمی کتب: اس علمی بیداری کا نتیجہ یہ ہوا کہ علوم شرعیہ و لغویہ پر متعدد بیش قیمت کتب تالیف ہوئیں۔ فقہائے شافعیہ حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ نے فقہ اور اصول فقہ پر کتابیں تصنیف کیں۔ تفسیر قرآن، حدیث نبوی اور اصول حدیث پر بہترین کتب کا اضافہ ہوا۔ تصوف اور عقائد پر حسب ذیل کتب لکھی گئیں:۔

۱۔ الحکم العطائیہ از تاج الدین بن عطاء اللہ اسکندری شاذلی متوفی ۷۰۹ھ

۲۔ شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل از ابن قیم۔

۳۔ مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد وایاک نستعین تین اجزاء از ابن قیم

۴۔ الفوائد "

۵۔ مفتاح دار السعادۃ ومنشور ولایۃ العلم والارادۃ "

۶۔ اجتماع الجیوش الاسلامیہ علیٰ غزو المعطلۃ والجہمیہ "

۷۔ شرح العمدہ از تقی الدین ابن دقیق العید متوفی ۷۰۲ھ یہ "عمدۃ عقیدۃ اھل السنۃ والجماعۃ" از حافظ نسفی کی شرح ہے۔

۸۔ الفرقان بین اولیاء الرحمٰن واولیاء الشیطان شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔

۹۔ التحفۃ العراقیہ فی الاعمال القلبیہ۔

۱۰۔ الفرقان بین الحق والباطل

۱۱۔ رسالۃ فی القضاء والقدر

۱۲۔ الدین والدنیا۔

۱۳۔ الواسطہ بین الخلق والحق

۱۴۔ الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح چار اجزاء

---

[1] الخطط ج ۴ ص ۲۹۶

[2] الخطط التوفیقیہ ج ۶ ص ۵۷

۱۵۔ اثبات المعاد والرّد علی ابن سینا۔
۱۶۔ نبوۃ النبوات عقلاً و نقلاً
۱۷۔ منہاج السنّۃ النبویہ فی نقض الشیعۃ القدریۃ۔

اس سے ظاہر ہے کہ علوم دینیہ اس دور میں توجہات کا مرکز تھے۔ کیونکہ لوگ دین کی طرف راغب تھے۔ عربی زبان علوم شرعیہ کی خادم ہونے کی حیثیت سے ثانوی درجہ رکھتی تھی۔ تاہم متعدد علمی کتب عربی زبان اور اس سے متعلقہ علوم پر لکھی گئیں[1]۔

جمال الدین ابن مالک اندلسی نے صرف و نحو میں الفیہ تصنیف کیا۔ یہ وہی ابن مالک ہیں جنہوں نے الکافیہ، الشافیہ، تسہیل الفوائد اور تکمیل المقاصد تحریر کی ہیں۔ جمال الدین[2] ابن ہشام مصری متوفی ۷۶۱ھ نے کتاب مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب، شذور الذھب علم نحو میں اور قصر الندیٰ و بل الصدیٰ والجامع الصغیر والروضۃ الادبیۃ، علوم عربیہ کے شواہد پر لکھیں جہاں تک فنِ بلاغت کا تعلق ہے ابو ہلال عسکری مصنف الصناعتین اور عبدالقاہر جرجانی مصنف اسرار البلاغہ و دلائل الاعجاز اس پر بہت کچھ لکھ چکے تھے۔ پھر علامہ سکاکی صاحب مفتاح العلوم نے اس پر مزید اضافہ کیا۔ ممالیک مصر کے زمانہ میں علامہ عبدالرحمٰن قزوینی متوفی ۷۳۹ھ نے تلخیص المفتاح لکھی اور التوضیح کے نام سے اس کی شرح تحریر کی لغات میں سے ابن منظور افریقی متوفی ۷۱۱ھ نے لسان العرب تحریر کی۔ احمد بن علی الفیومی متوفی ۷۷۰ھ نے المصباح المنیر ۷۳۴ھ میں تالیف کی۔

کتب تاریخ کی ایک قسم تراجم و سیر ہے۔ اس سلسلہ کی مشہور ترین کتاب وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان اسی دور میں لکھی گئی۔ اس کے مصنف شمس الدین ابوالعباس احمد بن ابراہیم بن ابی بکر ابن خلکان شافعی تھے۔ آپ کی ولادت ۶۰۸ھ اور وفات ۶۸۱ھ میں ہوئی اس کتاب

---

[1] فوات الوفیات ج ۱ ص ۴۲۴، ۴۳۴ نیز فوات الوفیات ج ۲ ص ۲۲۷، ۲۲۸ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ لجرجی زیدان ج ۳ ص ۱۴۰۔

[2] ان کا اصلی نام جمال الدین عبداللہ بن یوسف بن عبداللہ مصری ہے۔ آپ کی تصانیف میں سے موقد الاذھان و موقظ الوسنان الاعراب عن قواعد الاعراب بھی ہیں۔ دیکھیے حسن المحاضرۃ ج ۱ ص ۲۳۰۔ ۲۳۱ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ جرجی زیدان ج ۳ ص ۱۴۳۔

کا آغاز مصنف نے ۶۱۵ھ کے فوت شدگان سے کیا اور ۷۱۹ھ پر خاتمہ ہوا۔ مصنف وفیات کی تصنیف سے ۷۶۲ھ میں فارغ ہوا[1]

اس سلسلہ کی دوسری اہم کتاب فوات الوفیات ہے جو شاکر الکتبی متوفی ۷۶۴ھ نے تصنیف کی ان کا اصل نام محمد بن شاکر بن احمد بن عبدالرحمٰن صلاح الدین حلبی دارانی دمشقی الکتبی تھا۔ حلب و دمشق میں تعلیم حاصل کی۔ یہ غریب تھے۔ کتابوں کی تجارت سے غنی ہو گئے۔ ان کی کتاب فوات الوفیات ابن خلکان کی وفیات الاعیان کی ذیل و ضمیمہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ابن شاکر نے وفیات الوفیات میں حروف تہجی کی ترتیب سے ایسے ۵۰۰ علمار کا تذکرہ کیا ہے جن کا ذکر ابن خلکان نے نہیں کیا تھا۔[2]

تیسری کتاب صلاح الدین ابی الصفا خلیل بن ایبک صفدی نے الوافی بالوفیات کے نام سے تحریر کی۔ مورخ صفدی ماہ صفر ۶۹۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۶۴ھ دمشق میں فوت ہوئے۔ ان کی کتاب الوافی پچاس مجلدات میں ہے۔ اس میں انہوں نے صحابہ اولیا، علماء نحو ادبا، شعراء اطبا، حکماء اور نئے نئے مذاہب اختراع کرنے والوں کا تذکرہ کیا ہے یہ کتاب بھی حروف تہجی کے اعتبار سے لکھی گئی ہے۔ کتاب کا آغاز ان علمار کے نام سے کیا جو محمدؐ کے نام سے موسوم تھے۔ پھر حرف المیم کو ختم کر کے الف کی طرف رجوع کیا اور بالترتیب آخر تک پہنچ گئے۔ الدُرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ اس دور کی چوتھی قابل ذکر کتاب ہے۔ اس کے مصنف شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی بن محمد ابن حجر عسقلانی الکنانی ہیں۔ آپ کا اصلی وطن عسقلان ہے۔ ۷۷۳ھ میں مصر میں پیدا ہوئے اور ۸۵۲ھ میں فوت ہوئے آپ متعدد ضخیم علمی کتب کے مصنف ہیں[4]۔ مثلاً الاصابۃ فی تمیز الصحابہ آٹھ جلد۔ المعجم الصغیر فی الحدیث، رفع

---

[1] تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جرجی زیدان ج ۳ ص ۱۵۸۔

[2] " " " " " " " " ۱۶۴۔

[3] " " " " " " " " ۱۶۱

[4] تاریخ " " ج ۳ ص ۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷ کتاب مذکور میں حافظ ابن حجر عسقلانی کا طویل ترجمہ درج ہے۔ مصنف نے غیر معمولی اختصار سے کام لیا۔ ضروری حالات درج ذیل ہیں۔ آپ کے والدین بچپن میں فوت ہو گئے اور آپ ایک رشتہ دار کی کفالت میں رہے۔ آپ بچپن میں حج کو گئے پھر مصر آئے اور تجارت (باقی اگلے صفحہ پر)

الاصر عن قضاۃ مصر اور فتح الباری فی شرح صحیح البخاری ۱۴ جلد میں۔

مصر اور قاہرہ سے متعلق بھی بعض کتب منصہ شہود پر آئیں ان میں سے یہ کتب زیادہ مشہور ہیں۔

۱۔ نزھتہ الانام فی تاریخ الاسلام۔ یہ ابن دقماق مصری متوفی ۸۰۹ھ کی تصنیف ہے اس میں ۷۹۹ھ تک مصر کے حالات لکھے ہیں۔ یہ کتاب ۱۲ جلدوں میں ہے۔

۲۔ الجوہر الثمین فی سیر الخلفاء والسلاطین۔ یہ سلطان برقوق کے زوال تک مصر کے تاریخی حالات پر مشتمل ہے۔

۳۔ الدرر المضیئۃ فی فضل مصر والاسکندریہ۔ یہ تینوں کتب ابن دقماق کی تصنیف ہیں۔ ان کا اصلی نام صارم الدین ابراہیم بن محمد بن ایدمر علائی المشہور ابن دقماق ہے۔ آپ بلاد مصریہ کے مورخ تھے۔[1]

(بقیہ صفحہ گزشتہ) شروع کی۔ شعر و شاعری سے محبت تھی۔ پھر ہمہ تن تحصیل علم میں لگ گئے اور شیوخ مصر کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا۔ صعید، فلسطین اور یمن کا سفر کیا۔ زبید نامی شہر میں علامہ فیروز آبادی صاحب قاموس سے تعارف حاصل کیا۔ پھر دوبارہ حج کیا اور قاہرہ لوٹ آئے۔ ۸۳۰ھ میں دمشق کا سفر کیا۔ آپ نے حدیث و فقہ کو اپنی خصوصی توجہات کا مرکز قرار دیا اور مسند افتاء و تدریس پر فائز ہوئے۔ آپ کے تلامذہ کثیر التعداد تھے۔ ملک اشرف برسائی نے آپ کو ۸۲۷ھ میں مصر کا قاضی القضاۃ مقرر کیا۔ وسعت علم کی بنا پر آپ کے فتاویٰ قابل اعتماد ہوتے تھے۔ آپ بہترین خطیب بھی تھے۔ آپ کی تصانیف سو سے زیادہ ہیں اور ان کی زندگی ہی میں کثرت سے پھیل گئیں سلاطین یہ کتب ہدیہ کے طور پر دوسرے بادشاہوں کو بھیجتے۔ اکابر علماء بڑے شوق سے نقل کرتے۔ آپ بڑے خوش ذوق و بذلہ سنج بھی تھے۔ آپ کے شاگرد رشید شمس الدین سخاوی نے جو خود بھی محدث تھے آپ کے حالات میں ایک ضخیم مجلد "الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر" لکھی جس کا ایک نسخہ پیرس میں موجود ہے۔ علامہ قضاعی نے بھی ایک کتاب ابن حجر کے حالات میں لکھی جس کا نام ہے "فہرست مصنفات شیخ الاسلام ابن حجر" یہ کتاب بھی لندن میں موجود ہے۔

[1] جرجی زیدان نے ابن دقماق کی دیگر اہم کتب کا ذکر بھی کیا ہے۔ (۱) الانتصار لواسطۃ عقد الامصار۔ یہ کتاب دس جلدوں میں ہے۔ جلد چہارم و پنجم تعلیم سے متعلق ہیں۔ دار الکتب المصریہ میں موجود تھیں۔ ۱۳۰۹ھ مع فہارس طویلہ مصر میں طبع ہوئیں ان میں فسطاط اور اسکندریہ کے اسواق جوامع اور مدارس کا تفصیلی تذکرہ درج ہے دیگر بلاد مصر کے تفصیلی حالات

(باقی اگلے صفحہ پر)

۴۔ تاریخ مصر۔ تالیف حافظ قطب حلبی ابو علی عبدالکریم بن عبدالنور الحنفی متوفی ۷۳۵ھ یہ کتاب متعدد جلدوں میں ہے۔

۵۔ التحفۃ الملوکیہ فی الدولۃ الترکیہ از بیبرس[1] منصوری رکن الدین الدوادار متوفی ۷۲۵ھ

اس دور میں تاریخ عام پر بھی متعدد کتب تصنیف کی گئیں۔ یعنی ایسی کتب جن میں صرف مصری سلاطین کے حالات مذکور نہیں بلکہ عام تاریخی احوال مذکور ہیں۔ المختصر فی اخبار البشر مولفہ الملک المؤید اسماعیل المعروف ابو الفداء متوفی ۷۳۲ھ۔ مصنف امیر دمشق تھے۔ ایک مرتبہ انہیں کرک کے شہر میں ملک ناصر کی خدمت کا موقع ملا۔ اس نے انہیں حماۃ کا امیر بنانے کا وعدہ کیا۔ ایفاء عہد کرتے ہوئے ناصر نے انہیں سلطان بنا دیا۔ کتاب ہذا کا موضوع تاریخ عام ہے دورِ جاہلیت سے شروع ہو کر یہ تاریخ ۷۲۹ھ کے حالات تک ختم ہو جاتی

بھی تحریر کئے ہیں (۲) ان کی دوسری کتاب نظم الجمان فی طبقات اصحاب امامنا النعمان تین مجلدات میں ہے جلد اول امام ابو حنیفہؒ کے حالات ہیں جلد دوم و سوم میں آپ کے تلامذہ کے حالات ہیں۔ برلین و پیرس میں اس کے نسخے موجود ہیں (تاریخ آداب اللغۃ العربیہ جلد ۳ ص ۱۸۹ بحوالہ حسن المحاضرہ ج ا ص ۳۲۰ نیز دیکھیئے۔ ابن دقماق کا تذکرہ الضوء اللامع ج ا ص ۱۴۵ شذرات الذہب ج ۷ ص ۸۰ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام۔ بروکلمان ج ۲ ص ۵۰۔

[1] یہ سلطان منصور قلاوون کے ممالیک میں سے تھے یہ کرک کے امیر مقرر ہوئے۔ پھر ملک اشرف کے زمانہ میں وزارت کے منصب پر فائز ہوئے۔ اور مدارج ترقی طے کرتے کرتے نائب السلطنت کے درجہ تک پہنچے۔ پھر محبوس ہوئے اور چھوڑ دیئے گئے۔ حج سے فارغ ہو کر اسی سال کی عمر میں فوت ہوئے انہوں نے مندرجہ ذیل کتب تصنیف کیں (۱) زبدۃ الفکرۃ فی تاریخ الہجرۃ یہ آغاز اسلام سے تا ۷۲۴ھ تاریخی حالات پر مشتمل ہے یہ گیارہ جلدوں میں ہے اور سن وار مرتب ہے اس کتاب کا کامل نسخہ کہیں موجود نہیں البتہ جلد چہارم موجود ہے جو ۲۵۲ھ تک بنی عباس کے حالات پر مشتمل ہے جلد پنجم ۳۲۲ھ تک ہے اور پیرس میں موجود ہے جلد ششم ۶۰۰ھ تک ہے اور آکسفورڈ میں موجود ہے۔ جلد ہفتم و دہم برطانیہ میں ہے اس کا ایک جزء دار الکتب المصریہ میں کامل ابن الاثیر کے ساتھ مجلد ہے۔

(۲) ان کی دوسری تصنیف التحفۃ الملوکیہ ہے جس کا ذکر مصنف علام نے کیا ہے۔ یہ ممالیک سلاطین کی تاریخ ہے از ۶۴۷ھ تا ۷۲۱ھ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۲۰۱ بحوالہ حسن المحاضرہ ج ا ص ۳۲۰۔

ہے۔ یہ چار جلدوں میں ہے۔ کتاب تقویم البلدان بھی ان کی تصنیف ہے۔ تتمۃ المختصر فی اخبار البشر مؤلفہ زین الدین[1] عمر بن وردی متوفی ۷۴۹ھ یہ تاریخ ابو الفداء کا ضمیمہ ہے اور دو جلدوں میں ہے۔ البدایہ والنہایہ۔ اس کے مصنف اسماعیل ابو الفداء[2] المعروف ابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ ہیں۔

---

[1] زین الدین عمر بن المظفر بن عمر بن الوردی البکری المعرّی المعروف ابن ابی الفوارس۔ آپ ۶۸۹ھ مَعرّۃ میں پیدا ہوئے ۷۴۹ھ حلب میں فوت ہوئے آپ بڑے شاعر ادیب نحوی فقیہ اور مؤرخ تھے شاعری بھی کرتے تھے۔ نحو و تاریخ میں متعدد تصانیف کیں۔ اشعار میں آپ کا قصیدہ لامیہ مشہور ہے اسے نصیحۃ الاخوان کہتے ہیں۔ اس کی چند شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ ان کا دیوان سنہ ۱۳۰۰ آستانہ میں طبع ہو چکا ہے۔ علاوہ ازیں ان کے مقامات اور اشعار بھی ہیں۔ انکی ایک کتاب "المناظرات" اسکوریال اور برطانیہ کی لائبریری میں موجود ہے۔ ایک دوسری کتاب "صفو الرحیق فی وصف الحریق" برلین میں مصنف کی ذکر کردہ کتاب تتمۃ المختصر تاریخ ابو الفداء کا ضمیمہ ہے ۱۲۸۵ھ مصر میں ۱۲۸۶ھ آستانہ میں طبع ہو چکی ہے (تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۲۰۷ بحوالہ فوات الوفیات ج ۲ ص ۱۱۶)

[2] ابو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر عماد الدین ابن الخطیب القرشی البصری ۷۰۰ھ دمشق میں پیدا ہوئے آپ ۷۴۸ھ مسجد اُمّ صالح میں حدیث کے استاد مقرر ہوئے ہیں۔ پھر مدرسہ اشرفیہ میں معلّم مقرر ہوئے آپ کثیر التصانیف ہیں، ان کی تصنیف البدایہ والنہایہ تاریخ عامّہ میں مستند اور ضخیم کتاب ہے کتاب وسنت سے استناد کرتے ہیں اور صحیح و سقیم میں امتیاز کرتے جاتے ہیں۔ ہجرت نبوی کے بعد انہوں نے واقعات کو سنین کی ترتیب سے لکھا ہے اس تاریخ کا بہترین حصّہ وہ ہے جو سیرت النبی پر مشتمل ہے اس باب میں انہوں نے زیادہ تر تاریخ برزالی پر اعتماد کیا ہے۔ کثرت سے اس کے خلاصے اور ذیلیں لکھی ہیں اس کتاب کے مختلف اجزاء متفرق لائبریریوں میں پڑے تھے اب یہ کتاب قاہرہ سے شائع ہو گئی ہے اس کا ترکی میں ترجمہ ہو چکا ہے (۲) ان کی دوسری بڑی کتاب تفسیر القرآن ہے جو دس سے بھی زیادہ اجزا میں ہے، دار الکتب مصریہ میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے (۳) تیسری کتاب جامع المسانید والسنن الھادی لاقوم السنن یہ کتاب رواۃ حدیث کے بارہ میں ہے (۴) الاجتہاد فی طلب الجہاد یہ کتاب انہوں نے امیر منجک کے حکم سے لکھی تا کہ لوگوں کو جہاد کی رغبت دلائی جائے۔ دار الکتب مصریہ میں اس کا ایک نسخہ محفوظ ہے (طبقات الحفاظ ج ۳ ص ۲۴، الدرر الکامنہ ج ۱ ص ۳۷۹ مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۲۰۴۔ البدر الطالع ج ۱ ص ۱۵۳ دائرۃ المعارف الاسلامیہ و بر وکلمان ج ۲ ص ۴۹۔

یہ کتاب ۱۴ اجزاء میں ہے۔ شرعی اور ادبی علوم کے علاوہ مندرجہ ذیل علوم رائج تھے۔

جیومیٹری، طب، سیاست، اجتماعیات اور موسمیات طلبہ اور مصنفین کی توجہات کا مرکز بنے ہوئے تھے۔ جیومیٹری کی ضرورت مساجد مدارس رباط اور محلات کی تعمیر کی بناء پر لاحق ہوئی۔ علم طب کی جانب خصوصی توجہ مبذول کی گئی۔ جامع ابن طولون میں سلطان لاجین کے زمانہ میں طب کی تعلیم دی جاتی تھی۔ منصوری ہسپتال علاج گاہ ہونے کے علاوہ میڈیکل کالج بھی تھا۔ سیاسیات پر اس دور میں متعدد کتب لکھی گئیں۔ نجم الدین احمد بن محمد بن رفعہ مصری متوفی ۷۱۰ھ نے "بذل النصائح الشرعیہ فیما علی السلطان وولاۃ الامور وسائر الرعیۃ" سیاسیات اور ملکی نظم ونسق کے بارہ میں لکھی۔ اس میں انہوں نے شرعی زاویۂ نگاہ سے سلطان اور رعیت کے واجبات سے بحث کی ہے اس موضوع پر دوسری کتاب "آثار الاول فی تدبیر الاول فی السیاسۃ" ہے۔ یہ کتاب حسن بن عبداللہ عباسی نے ملک مظفر بیبرس منصوری کے لئے تحریر کی۔ اس میں انہوں نے بادشاہ اور اس کے امراء وخواص کے باہمی روابط اور قواعد سلطنت کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلہ کی تیسری کتاب "محاسن الملوک" ہے۔ اس میں سلطان کے فرائض وواجبات کا تذکرہ ہے۔

الملک المؤید ابوالفداء اسماعیل صاحب حماۃ متوفی ۷۳۲ھ نے تقویم البلدان لکھی۔

مؤرخ شہیر ابن خلدون نے اجتماعیات اور فلسفہ تاریخ میں اپنی تاریخ کا مشہور مقدمہ لکھا۔ حافظ ابن قیم متوفی ۷۵۱ھ نے "اخبار النساء" لکھی جس میں انہوں نے عورتوں کے احوال واوصاف کا تذکرہ کیا اور ان کی بے وفائی سے احتراز واجتناب کی تلقین کی۔ گویا یہ کتاب بھی معاشرہ کے ایک ضروری پہلو پر مشتمل تھی[1]

حفاظ حدیث: اس دور کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے ظاہر ہے کہ اس میں کثرت سے حفاظ حدیث موجود تھے جنہوں نے حفظ حدیث کے درس وتدریس میں بڑی کوشش کی۔ ان محدثین کی مساعی جمیلہ فن حدیث کو ایک خاص رنگ دینے میں بہت مؤثر ثابت ہوئیں۔ انہیں سند کا درجہ حاصل تھا اور فقہاء بوقت ضرورت ان کی طرف رجوع کرتے۔

---

[1] عصر سلاطین الممالیک ونتاجہ العلمی والادبی ص ۱۵۸، ۱۷۳

۱۔ دمیاطی: آپ کا اصلی نام شرف الدین ابو محمد عبدالمومن ابن خلف الشافعی ہے آپ ۶۱۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۰۵ھ میں وفات پائی۔ امام مزنی کا قول ہے: "میں نے ان سے بڑا حافظ حدیث کوئی نہیں دیکھا"۔

آپ بہت بڑے فقیہ عالم الانساب عربی زبان کے ماہر اور بہت بڑے لغوی تھے۔

۲۔ ابن شامہ:۔ آپ ۶۶۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۰۰ھ میں فوت ہوئے پورا نام شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن ابن شامہ حنبلی ہے۔ آپ بہت بڑے حافظ فقیہ اور عالم انساب تھے۔

۳۔ ابن دقیق العید:۔ آپ مجتہدین اور حفاظِ حدیث میں سے تھے۔ آپ ۶۲۵ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۰۲ھ میں فوت ہوئے۔ آپ نے قوص کے شہر میں نشو و نما پائی اور علوم عربیہ و دینیہ میں مہارت تامہ حاصل کی۔ آپ نے طلب علم میں مصر و شام کا سفر کیا۔ آپ شیخ عزالدین ابن عبدالسلام کے شاگرد تھے۔ آپ اپنے زمانہ میں مرجع خلائق اور مرکز علم تھے۔ ابن سبکی طبقات میں لکھتے ہیں۔

"ابن دقیق العید اپنے زمانہ میں شیخ الاسلام حافظ زاہد متقی صالح مجتہدِ مطلق ماہر علوم شرعیہ اور علم و دین کے جامع تھے"۔

ابو حیان کا قول ہے۔

"جن لوگوں کو میں نے دیکھا یہ ان تمام میں اجتہاد کی زیادہ صلاحیت رکھتے ہیں"۔

تاج الدین سبکی کہتے ہیں: "ہمارے جملہ اساتذہ اس امر پر متفق تھے کہ ابن دقیق العید ساتویں صدی کے مجدد ہیں"[2]۔

۴۔ السبکی:۔ آپ کا پورا نام تقی الدین ابوالحسن علی بن عبدالکافی بن تمام بن حماد بن یحیٰ بن عثمان بن علی بن سوار بن سلیم انصاری ہے۔ آپ بمقام سبک ماہ صفر ۶۸۳ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ فقیہ محدث مفسر مجتہد اور مصر میں علماء کا مرکز تھے۔ مشہور مورخ صلاح صفدی کا قول ہے۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ امام غزالی کے بعد سبکی جیسا عالم

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۵۰

[2] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۲۸

پیدا نہیں ہوا. میرے نزدیک یہ لیکن لوگ سبکی پر بہت ظلم کرتے ہیں کیونکہ میرے خیال میں وہ سفیان ثوری کی طرح تھے۔

ابن سبکی کہتے ہیں. شیخ شہاب الدین کا قول ہے : " میں مکہ میں علماء کے ایک جم غفیر میں بیٹھا تھا. موضوع کلام یہ تھا کہ اگر ائمہ اربعہ کے بعد اللہ تعالیٰ عصر حاضر میں ایک ایسا جامع عالم پیدا کر دیں. جو چاروں فقہی مسالک سے یکساں طور پر باخبر ہو اور ائمہ اربعہ کی فقہ کا ایک معجون مرکب تیار کر کے اسے اپنے مسلک کی حیثیت سے اختیار کریں تو اس سے بڑا فائدہ ہو اور لوگ ان کے مطیع ہو جائیں. ہم سب نے اس پر اتفاق کیا کہ اس منصب کے حامل صرف علامہ سبکی ہیں. آپ کا انتقال بروز سوموار ۴ جمادی الاخری ۷۵۶ھ میں ہوا[1]۔

جلال الدین سیوطی نے حسن المحاضرہ میں اس دور کے متعدد فقہاء، مذاہب اربعہ کا تذکرہ کیا ہے. انہوں نے ائمہ قرأت نحو لغت حکماء منجمین واعظین مورخین شعراء اور ادباء کے حالات بھی لکھے ہیں.

اس سے واضح ہے کہ مصر و شام میں علمی بیداری کس معراج کمال تک پہنچ چکی تھی ایسے خوش آئند ماحول میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم الجوزیہ ایسے اکابر کا پیدا ہونا موجب حیرت و استعجاب نہیں۔

ائمہ مجتہدین : یہ امر اس دور کی علمی خوش نصیبی کا آئینہ دار ہے کہ اس میں ایسے مجتہدین پیدا ہوئے. جنہوں نے پیش آمدہ مسائل میں مجتہدانہ غور و فکر کیا اور بعد میں آنے والے فقہاء کے لئے پیشوا ثابت ہوئے. ان میں سے چند حضرات یہ تھے۔

۱۔ عزالدین بن عبدالسلام جو اپنے وقت کے شیخ الاسلام اور سلطان العلماء تھے. آپ ۵۷۷ھ یا ۵۷۸ھ میں علی اختلاف الروایات پیدا ہوئے اور ۶۶۰ھ میں وفات پائی آپ فقہ اصول اور علوم عربیہ میں مہارت تامہ رکھتے تھے اور اجتہاد کے رتبہ کو پہنچے۔

ابن کثیر کا قول ہے:" آپ بہت بڑے مذہبی پیشوا تھے. اطراف ملک کے فتاویٰ آپ کے پاس آتے تھے. علم پر قدرت تامہ حاصل تھی اور اپنے اجتہاد سے فتویٰ دیتے تھے" ان کے شاگرد ابن دقیق العید کہتے ہیں۔

---

[1] حسن المحاضرہ ص ۱۳۰ - ۱۳۱۔

"ابن عبدالسلام وقت کے سلطان العلماء تھے"

جمال الدین ابن حاجب کہتے ہیں "ابن عبدالسلام امام غزالی سے بھی زیادہ فقیہہ ہیں"
آپ بہت دیانت داری سے فتویٰ دیتے تھے۔ ایک مرتبہ ایک فتویٰ دیا غور و فکر سے معلوم ہوا کہ وہ درست نہیں، آپ نے قاہرہ میں منادی کرا دی کہ یہ فتویٰ غلط ہے اور اس پر عمل نہ کیا جائے۔ [1]

ابن منیر اسکندری: آپ ۶۲۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۸۲ھ میں فوت ہوئے۔ شیخ عزالدین ابن عبدالسلام فرماتے تھے "مصر دو شخصوں پر فخر کر سکتا ہے۔ جو اس کے اطراف میں رہتے ہیں (۱) ابن دقیق العید مقیم قوص (۲) اور ابن منیر اسکندری"
انہی مجتہدین میں سے ابن دقیق العید اور علامہ سبکی بھی تھے جن کا تذکرہ حفاظ حدیث کے ضمن میں ہو چکا ہے۔
شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم بھی اسی ضمن میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان کا تفصیلی تذکرہ آگے آئے گا۔

اس دور کے اجتماعی حالات: اس میں تین امور زیر بحث آئیں گے۔ (۱) لوگوں کے تین طبقات یعنی حکام، علما اور عوام (۲) مذہبی اختلافات (۳) مصلحین عصر مثلاً ابن تیمیہ، ابن قیم اور عوام پر ان کا اثر۔

طبقات سہ گانہ حکام، علما اور عوام: غلاموں کا ایک طبقہ اس دور میں بلاد مصر و شام میں سفید و سیاہ کا مالک تھا۔ مصر و شام پر دوبارہ قابض ہو جانے کی بنا پر عوام ان کے سیاسی استیلاء کو بنظر استحسان دیکھتے تھے وہ اپنے سیاسی اثر و اقتدار اور بلاد اسلامیہ کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بڑے ٹھاٹھ کی زندگی بسر کرتے تھے اور مسلمانوں کے مال کو بے دریغ خرچ کرتے تھے کیونکہ اسلامی ممالک صلیبی جنگوں اور تاتاریوں کے پیہم حملوں کی وجہ سے بہت کمزور ہو گئے تھے۔ ان کے پہلو بہ پہلو علماء کا طبقہ تھا جو حکام کے مقرر کردہ وظائف پر بسر اوقات کرتا تھا۔ مجھے شیخ جمال الدین بن مالک کے خط کا پتا چلا ہے جو انہوں نے سلطان

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۲۷۔

کے نام لکھا اور اس میں اپنے ضعف و افلاس کو ظاہر کر کے امداد کی درخواست کی اس میں کہتے ہیں:

"فقیر ابن مالک زمین بوسی کے بعد بارگاہ سلطانی میں عرض پرداز ہے کہ جناب علوم قرآت نحو لغت اور علوم ادبیہ کے بہت بڑے عالم ہیں۔ میں آپ سے متمنی ہوں کہ آپ مجھے کچھ صدقہ دے کر اس قابل بنا دیں کہ میں فکر عیال سے خالی الذہن ہو کر اپنی تمام تر توجہات کو تعلیم دینے پر وقف کر سکوں"[1]

علماء بلا شبہ فقر و فاقہ کی زندگی لبسر کرتے تھے مگر یہ درست نہیں کہ وہ سب کے سب دوسروں کے آگے جھکنے والے اور دست سوال دراز کرنے کے عادی تھے۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے اکثر سلاطین کے ظلم و تعدی کی کچھ پروا نہ کرتے تھے۔ بلکہ وہ ان سے مرعوب رہتے تھے۔ مورخین کا کہنا ہے کہ سلطان ظاہر بیبرس شیخ ابن عبد السلام سے اس قدر خوف زدہ رہتا تھا کہ جب ان کا انتقال ہوا تو کہنے لگا۔ میری سلطنت اب پختہ ہوئی، اسی طرح امام نووی شارح صحیح مسلم کے متعلق مشہور ہے کہ آپ سلطان بیبرس سے بالکل نہ ڈرتے تھے بلکہ اسے نصیحت کرتے اور ڈانٹ ڈپٹ سے بھی گریز نہ کرتے۔ ظاہر بیبرس جب تاتاریوں سے لڑنے کے لئے نکلا تو اس نے علماء سے فتویٰ لیا کہ جہاد کے پیش نظر وہ رعایا کا مال لے سکتا ہے۔ لیکن امام نووی نے اس پر دستخط نہیں کئے۔ بلکہ اس کی تردید کی۔ سلطان ظاہر کے کہنے پر آپ دمشق سے چلے گئے اور جب اس نے دوبارہ بلانا چاہا تو انکار کر دیا اور فرمایا کہ جب تک بیبرس دمشق میں ہے میں وہاں داخل نہ ہوں گا۔ چنانچہ ایک ماہ بعد ظاہر بیبرس کا انتقال ہو گیا۔ یہ واقعہ پہلے گزر چکا ہے۔ داخلی سیاسیات کے اثرات اور رائے عامہ کی بیداری کے ضمن میں اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔ اس ضمن میں عظیم مصلح شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا تذکرہ ضروری ہے۔ جنہوں نے علامہ جمال الدین افغانی سے بھی پہلے معاشرے کی تہذیب و اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور اپنی صلاحیتیں اس کے لئے وقف کر دیں۔ حکام کو مجبور کیا کہ رعایا کی مصلحتوں کو نظر انداز نہ کریں۔ دوسری جانب علماء کو ابھارا کہ وہ اپنے اندر احساس عزت و ناموس پیدا کریں اور ملکی سیاسیات سے الگ تھلگ نہ رہیں۔ انہی امور پر مشتمل انہوں نے کتاب "السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ" تصنیف

---

[1] ابن تیمیہ از شیخ عبد العزیز المراغی مرحوم ص ۲۱۔ یہ بھی مذکور ہے کہ یہ خط جمال الدین محمد بن مالک متوفی ۶۷۲ھ نے لکھا تھا نیز حسن المحاضرہ للسیوطی ج ۲ ص ۶۷۔

کی۔ ابن تیمیہ کے بعد ان کے تلمیذ رشید ابن قیّم جوزیہ نے یہ منصب سنبھالا۔ حکّام اور علماء کے پہلو بہ پہلو عوام الناس تھے۔ جو معاشی مشکلات میں مبتلا تھے۔ یہاں تک کہ بعض تاجروں نے ذخیرہ اندوزی شروع کر دی اور امام ابن تیمیہ کو اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے ایک رسالہ تصنیف کرنا پڑا جس میں انہوں نے شرعی دلائل سے خوردنی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار دیا۔

مذہبی اختلافات: مذہبی تنازعات کی بنا پر جو قلق و اضطراب پیدا ہوا اور جس کے نتیجہ کے طور پر اہل سنت و شیعہ کے مابین بڑی بڑی لڑائیاں ہوئیں۔ کسی طرح قابل فراموش نہیں۔ شیعہ بھاگ گئے اور ان کے گھر لوٹ لئے گئے۔ وزیر ابن علقمی آگ [1]

[1] آخری عباسی خلیفہ مستعصم کی نااہلی اور اس کے شیعہ وزیر ابن علقمی کی وجہ سے بغداد کی حالت اس زمانہ میں بہت ابتر ہو رہی تھی۔ شیعہ سنّی اور سنیوں کے مختلف فرقوں کے اختلافات و جنگ و جدال اور شہر کے فتنہ پرور بد معاشوں کی فتنہ انگیزی سے حکومت کا سارا نظام بگڑ گیا۔ عباسی حکومت کی آمدنی اتنی گھٹ گئی کہ اس کے مصارف پورے ہونا مشکل ہو گئے۔ مستعصم نے ابن علقمی کے مشورے سے فوج کا ایک حصہ برخاست کر دیا اور باقی فوج اور دوسرے عمال حکومت کی تنخواہوں کے مصارف تاجروں اہل حرفہ اور کاشتکاروں پر ڈال دیئے۔ اس سے شورش اور بڑھ گئی۔ دوسری طرف شیعہ سنیوں کے اختلاف میں شیعوں نے ابن علقمی کے بل پر سنیوں پر زیادتی شروع کر دی گو ابن علقمی مستعصم پر حاوی تھا لیکن مستعصم کو شیعوں کی زیادتی ناگوار گزری اس نے اپنے لڑکے ابوبکر اور امیر نور الدین کو بھیج کر کرخ کا محلہ جس میں شیعہ آباد تھے لٹوا دیا۔ ابن علقمی پہلے سے خلافت بغداد کے ساتھ تعصب رکھتا تھا۔ اس واقعہ کے بعد اس نے عباسی خلافت کو ختم کر کے علوی خلافت قائم کرنے کا ارادہ کر لیا اور عباسی فوج کے باقی حصہ کو بھی مستعصم کو یہ اطمینان دلا کر الگ کر دیا کہ اس سے جو روپیہ بچے گا وہ تاتاریوں کی مدافعت کے دوسرے انتظامات میں کام آئے گا۔ فوج کو برخاست کرنے کے بعد اس نے مختلف ذرائع سے تاتاریوں کو بغداد پر حملہ کی دعوت دی۔ ابن خلدون لکھتا ہے کہ فوج کو الگ کرنے کے بعد اس نے ابن صلایا والی اربل کے ذریعہ تاتاریوں کو بغداد پر حملہ کے لئے آمادہ کیا۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں کہ اس نے عباسی حکومت کو مٹا کر علوی حکومت قائم کرنے کے لئے تاتاریوں سے خط و کتابت کی۔ ابو الفداء کا بیان ہے کہ ابن علقمی نے تاتاریوں کو بغداد پر حملہ کے لئے لکھا اور اپنے بھائی کو زبانی پیام دے کر ان کے پاس بھیجا (تاریخ اسلام شاہ معین الدین جلد چہارم ص ۳۹۹۔ بحوالہ ابن خلدون ج ۵ ص ۵۲۹۔ دول الاسلام للذہبی ج ۲ ص ۱۱۹۔ نیز ابن خلدون ج ۳ ص ۵۳۷۔ ابو الفداء ج ۳ ص ۹۳

بگولا ہو گیا اور آتشِ انتقام فرو کرنے کے لئے اس نے تاتاریوں کو بغداد پر حملہ کرنے کی ترغیب دی۔ اہالیان بغداد میں سب سے پہلے ابن علقمی ہلاکو سے ملا اور اسے عباسی خلیفہ سے صلح نہ کرنے بلکہ قتل کرنے کا مشورہ دیا۔ اس نے تاتاریوں سے مراسلت کر کے انہیں بلاد اسلامیہ پر حملہ کرنے کو کہا ان کو ہر طرح کی سہولتیں بہم پہونچائیں۔ جس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ سُنّی خلافت کو ختم کر کے عباسیوں کی جگہ فاطمی خلیفہ کو مقرر کر سے[1] اس قسم کا وہ اختلاف تھا۔ جو علّامہ سُبکی اور دیگر علماء کے مابین تھا۔ یہاں تک کہ سلطان بذاتِ خود مصالحت کے لئے کوشاں ہوا[2] یہ مذہبی تنازعات ہی تھے جن کے باعث امام ابن تیمیہ کے خلاف معاندین کو ریشہ دوانیوں کا موقع ملا اور متواتر کئی مرتبہ انہیں جیل خانہ جانا پڑا۔[3]

مذہبی تنازعات کے نتائج: جو قوم خارجی اضطرابات کے علاوہ داخلی و اجتماعی تفرق و انتشار میں مبتلا ہو نہ صرف یہ کہ وہ راہِ ترقی پر گامزن نہیں ہو سکتی بلکہ اس کی بقاء بھی محلِ خطر میں ہے۔ یہی وہ مخصوص حالات تھے جو حافظ ابن قیّم جوزیہ کے لئے دعوتِ اتحاد و ترکِ تفرّق و انتشار و اعتصام با لکتاب والسنۃ کے باعث و محرک ہوئے۔ جیسا کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے۔

"ترکت فیکم ما ان تمسکتم بِھما لن تضلّوا بعدی اَبداً، کتابَ اللّٰہ وسُنّتی"	میں دو چیزیں چھوڑ چلا ہوں اگر انہیں مضبوطی سے تھامے رہو گے تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے۔ اور وہ اللہ کی کتاب اور میرا طریق ہے۔

---

[1] البدایہ والنہایہ ج ۱۳ ص ۱۹۶-۲۰۱-۲۰۲-

[2] " " ۱۴ ص ۳۱۷

[3] " " " ص ۳۶-۳۷-۳۸-

باب اوّل

۷- امام ابنِ قیّم کی داستانِ حیات

آپ کا شجرۂ نسب یہ ہے۔ محمد[1] بن ابی بکر بن ایّوب بن سعد بن حریز الزرعی[2] الدمشقی ابوعبداللہ شمس الدین۔ آپ کے والد مدرسہ جوزیہ[3] کے نگران اور اس کے ناظم الامور تھے۔ ابن قیم مدرسہ جوزیہ میں امام اور صدریہ[4] میں مدرس کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔ جوزیہ امام ابن جوزی کی طرف منسوب تھے۔ ان کا پورا نام ابوالفرج عبدالرحمٰن ابن الجوزی ہے۔

---

[1] مصر کے ایک دوسرے عالم بھی ابن قیم کے نام سے موسوم ہیں۔ مگر وہ ابن قیم المصری کہلاتے ہیں۔ ان کا شجرہ نسب یہ ہے۔ بہاء الدین علی بن عیسیٰ بن سلیمان ثعلبی مصری۔ یہ بہت بڑے محدث تھے۔ یہ فخرالفارسی سے روایت کرتے ہیں۔ ان کی وفات مصر میں ۷۱۰ھ میں ہوئی (حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۶۳)۔

[2] زرع حوران میں ایک گاؤں کا نام ہے یہ اس کی طرف منسوب ہے۔ آج کل اسے ازرع کہتے ہیں (روضۃ المحبین ونزہۃ المشتاقین) یاقوت معجم البدان جلد چہارم طبع ۱۳۲۴ھ نیز جلد اول صفحہ ۳۸ میں زرع کو زرا لکھتے ہیں۔

[3] مدرسہ جوزیہ کی تاسیس کا فخر محدث ابوالفرج ابن جوزی کے فرزند شیخ محی الدین کو حاصل ہوا۔ یہ مدرسہ ۱۳۲۷ھ میں درست کیا گیا پھر مقفل ہوگیا اور جمعیۃ الاسعاف الخیری نے پھر اس کا احیاء کیا۔ اور اسے بچوں کی تعلیم کے لیے ایک مکتب کی حیثیت حاصل ہوئی۔ شامی انقلاب میں یہ مدرسہ جل کر راکھ ہوگیا۔ (حاشیہ کتاب روضۃ المحبین بہ تصحیح و نشر استاذ احمد عبید دارالکتب المصریہ)

[4] مدرسہ صدریہ باب البریکان میں واقع تھا۔ اب اس کو منہدم کرکے اس پر مکانات تعمیر کئے گئے ہیں (حاشیہ روضۃ المحبین) نیز البدایہ والنہایہ ج ۱۳ ص ۲۱۶۔

آپ حنبلی المذہب تھے۔ آپ کی وفات بغداد میں ۵۹۷ھ میں ہوئی۔ آپ کتاب دفع شبہ التشبیہ فی الرد علی المشبہہ اور تلبیس[1] ابلیس یا نقد العلم والعلماء کے مصنف تھے۔

تاریخِ ولادت و وفات کی تحقیق:۔ آپ ۷، ماہ صفر المظفر ۶۹۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۳، رجب المرجب ۷۵۱ھ

---

[1] مشہور مستشرق جُرجی زیدان نے اپنی کتاب تاریخ آداب اللغۃ العربیہ جلد سوم صفحہ ۱۰۲-۹۹ میں محدّث ابن جَوزی کے تفصیلی حالات تحریر کیے ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ فن حدیث میں یگانۂ روزگار تھے واسط کے شہر میں پیدا ہوئے۔ ۸۷، اساتذہ سے علم دین پڑھا۔ پچاس برس وعظ گوئی میں صرف کیئے۔ مجلس وعظ میں سُلاطین امراء وزراء اور عوام سبھی حاضر ہوتے تھے جن کی تعداد ہزاروں سے متجاوز ہوتی۔ آپ نے جملہ علوم مثلاً تفسیر حدیث فقہ طبّ تاریخ سیَر و تراجم، جغرافیہ تصوّف اور لغت پر ستّو سے زائد کتب تصنیف کیں۔ ان کی مشہور تصانیف یہ ہیں۔

(۱) المنتظم فی تاریخ الامم۔ یہ ابتداء آفرینش سے شروع ہوکر المستکفی باللہ عباسی متوفی ۵۷۵ھ کے حالات پر ختم ہوتی ہے۔ یہ سن وار لکھی گئی ہے اور تاریخ کی ضخیم ترین کتاب ہے دکن میں طبع ہو چکی ہے۔ (۲) الذہب المسبوک فی سِیَر الملوک۔ یہ تاریخ کی کتاب ہے اس کا ایک نسخہ برلن کی لائبریری میں موجود ہے۔ (۳) شذور العقود فی تاریخ العہود (۴) تلقیح فہوم اہل الاثر (۵) صفوۃ الصفوۃ یہ دکن میں طبع ہو چکی ہے۔ (۶) اخبار الاذکیاء (۷) الوفاء فی فضائل المصطفیٰ اس کا ایک نسخہ لنڈن میں ہے۔ (۸) مناقب عمر بن الخطاب (۹) مناقب عمر بن عبدالعزیز (۱۰) مناقب احمد بن حنبل (۱۱) تاریخ الخمیس اس کا نسخہ آکسفورڈ میں موجود ہے (۱۲) جامع المعانیہ والالقاب (۱۳) المنطق المفہوم (۱۴) الموضوعات (۱۵) زاد المسیر فی علم التفسیر (۱۶) منہاج القاصدین۔ یہ امام غزالی کی احیاء العلوم کی شرح ہے اور پیرس میں اس کا نسخہ موجود ہے۔ علاوہ ازیں متعدد علمی کتب آپ کی تصنیف ہیں جن کی نقلیں یورپ کی لائبریریوں میں محفوظ ہیں (ابن خلکان ج ۱ ص ۲۷۹)

ابن جَوزی کے حالات کے لئے دیکھئے سفر نامہ ابن جُبَیر جو اس نے شیخ کی مجلس وعظ میں حاضر ہوکر قلم بند کئے ہیں۔ نیز انسائیکلو پیڈیا آف اسلام بروکلمان ج ۱ ص ۵۰۰ ابن جوزی نے اپنے بیٹے کے نام ایک خط تحریر کیا تھا اس میں اپنے تفصیلی سوانح قلم بند کئے ہیں۔ یہ خط لَفْتَۃُ الکبد الی نصیحۃ الولد کے نام سے چھپ چکا ہے۔ (غلام احمد حریری مترجم)

نمازِ عشاء کے وقت راہئ ملکِ بقاء ہوئے۔ اس طرح آپ کی عمر ساٹھ سال بنتی ہے
انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں لکھا ہے کہ آپ ۶۹۱ھ تا ۷۵۱ھ بمطابق ۱۲۹۲ء
تا ۱۳۵۶ء بقید حیات رہے [1]۔

ابنِ قیمؒ کے جملہ سوانح نگار جیسے ابن کثیر مصنف البدایہ والنہایہ [2] ابن العماد مصنف
شذرات الذہب فی اخبار من ذہب [3]، ابن حجر صاحب الدرر الکامنہ فی اعیان المائۃ الثامنہ [4]
ابن رجب مصنف طبقات الحنابلہ [5] شطیؔ مصنف مختصر طبقات الحنابلہ [6] اور ابن آلوسی [7]
یہی سن ہجری بیان کرتے ہیں اور سب نے بالاتفاق آپ کی عمر ساٹھ سال بتائی ہے۔
اگر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے ذکر کردہ سنّ عیسوی کا لحاظ کیا جائے تو آپ کی عمر
۶۴ سال بنتی ہے۔ سنّ عیسوی اور ہجری کو پیشِ نظر رکھنے سے ابنِ قیمؒ کی مجموعی عمر میں جو
تفاوت معلوم ہوتا ہے اس سے مجبور ہو کر میں نے ان مصادر کی جانب عنانِ توجہ مبذول
کی جن میں سنّ ہجری اور عیسوی میں مطابقت پیدا کی گئی ہے۔ محمد مختار پاشا کی التوفیقات الالہامیہ [8]
جو مصر میں ۱۳۱۱ھ میں طبع ہوئی اسی موضوع پر مشتمل ہے۔ تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ
آپ کا سن ولادت ۶۹۱ھ ۱۲۹۲ء کے مطابق ہے جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا میں مذکور
ہے۔ مگر سن وفات ۷۵۱ھ ۱۳۵۰ء کے موافق ہے [9] (حالانکہ انسائیکلوپیڈیا میں

---

[1] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ج ۱ ص ۲۶۸

[2] البدایہ والنہایہ ج ۱۴ ص ۲۳۴ مطبعۃ السعادۃ

[3] شذرات الذہب ص ۱۶۸

[4] الدرر الکامنہ ج ۳ ص ۴۰۰ طبع ہند

[5] طبقات الحنابلہ ج ۳ مکتبہ دار الکتب المصریہ

[6] مختصر طبقات الحنابلہ للشطی ص ۶۱

[7] جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین ص ۲۰

[8] التوفیقات الالہامیۃ ص ۳۴۶

[9] " " ص ۳۷۶

۱۳۵۶ء تحریر کیا گیا ہے) جیسا کہ ریاضی کے اس قاعدہ سے ثابت ہے۔

سن ہجری = (سن عیسوی − ۶۲۲) × ۱۰۰/۹۷

سن عیسوی = (سن ہجری × ۹۷/۱۰۰) + ۶۲۲

جب تمام مصادر و مآخذ آپ کا سن وفات ۷۵۱ھ ذکر کرنے میں متفق البیان ہیں اور انسائیکلوپیڈیا بھی اس کا مؤید ہے اور صرف سن عیسوی سے مطابقت و موافقت مقصود ہے تو سابقہ قاعدہ کا حاصل یہ ہوا کہ

سن عیسوی = ۶۲۲ + ۷۵۱×۹۷/۱۰۰ = ۱۳۵۰ء[1]

بنا بریں انسائیکلوپیڈیا کا یہ بیان درست نہیں کہ ابن قیمؒ کا سن وفات ۱۳۵۶ء ہے۔ اور اس ضمن میں حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ آپ از ۶۹۱ھ تا ۷۵۱ھ مطابق ۱۲۹۲ء تا ۱۳۵۰ء زندہ رہے۔ البتہ شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق مرحوم نے ذکر کیا ہے کہ آپ کی وفات ۷۵۶ھ مطابق ۱۳۵۵ء میں ہوئی۔[2]

شیخ کا یہ بیان اگرچہ ابن قیمؒ کے تمام سوانح نگاروں سے مختلف ہے البتہ قواعد صحیح کے مطابق ہے۔ توفیقات الالہامیہ[3] کے مصنف نے لکھا ہے کہ ۷۵۶ھ ۱۳۵۵ء کے مطابق ہے۔ میں نے سابقہ قاعدہ پر عمل کر کے معلوم کیا ہے کہ یہ ہر دو سن مساوی ہیں قاعدہ ملاحظہ فرمائیے:

۶۲۲ + (۷۵۶ × ۹۷/۱۰۰) = ۱۳۵۵ عیسوی

میں متعدد وجوہ و اسباب کی بنا پر یہ رائے رکھتا ہوں کہ آپ کی وفات ۷۵۱ھ مطابق ۱۳۵۰ء عیسوی میں ہوئی۔

(۱) جملہ متقدمین اس بات کے قائل ہیں کہ آپ کا سن وفات ۷۵۱ھ ہے۔ اور انسائیکلوپیڈیا بھی اس کا مؤید ہے۔

(۲) ابن قیمؒ کے دو قابل ترین شاگرد ابن کثیر اور ابن رجب یہی رائے رکھتے ہیں اور

---

[1] مصنف کی یہ تحقیق جو قواعد ریاضی کے مطابق ہے ریاضی دان حضرات کے لیے دلچسپی سے خالی نہیں۔ اسی لیے ترجمہ میں اس کو نظر انداز نہیں کیا گیا (مترجم عفی عنہ) [2] حاشیہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ج ۵ ص ۲۸۰
[3] بحوالہ التوفیقات الالہامیہ۔ یہ کتاب مکتبہ دار الکتب المصریہ میں موجود ہے اس کا نمبر ۴۴۶۷ ہے۔

ان کا پایۂ ضبط و ثقاہت دوسرے لوگوں سے کہیں بلند ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ اس موقع کے عینی شاہد تھے اور سنی سنائی روایت پر اکتفا نہیں کر رہے۔

(۳) یہ رائے سابقہ قواعد کے بالکل مطابق ہے۔ اگرچہ شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق کی رائے بھی قواعد کے اعتبار سے درست ہے۔ مگر پہلا نظریہ سابقاً ذکر کردہ وجوہات کی بنا پر لائق ترجیح ہے۔ مزید براں پہلی رائے تو تسلیم کرنے سے کوئی تکلف نہیں کرنا پڑتا۔ سوائے اس کے کہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے ذکر کردہ عیسوی سن ۱۳۵۶ء کو تبدیل کر کے ۱۳۵۰ء کر دیا جائے۔

ابن قیّم کے متعلق علماءِ سلف کے تاثرات :-

علماء نے امام ابن قیّم کی علمی قابلیت اور ان کے خادمِ علم و ادب ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ ابن رجب نے طبقات الحنابلہ میں محدّث ذہبی کا قول نقل کیا ہے۔ یہ قول ذہبی کی المختصر میں موجود ہے۔

عنی بالحدیث و فنونہ و بعض رجالہ وکان یشتغل فی الفقہ ویجید تقریرہ وفی النحو ویدریہ [1]

آپ نے علم حدیث اس کے جملہ فنون اور رجال سے خاص اعتنا کیا۔ آپ فقہ سے بھی شغل رکھتے اور بڑی قابلیت سے فقہی مسائل بیان کرتے۔ علم نحو میں بھی آپ کو عمدہ درک حاصل تھا۔

قاضی برہان الدین زرعی کہتے ہیں: [2]

ما تحت ادیم السماء اوسع علماً منہ ودرس بالصدریۃ وام بالجوزیۃ مدۃ طویلۃ وکتب بخطہ ما لا یوصف کثرۃ۔

اس فلک نیلی فام کے نیچے ان سے بڑا عالم کوئی نہیں۔ آپ صدریہ میں مدرس رہے۔ مدتوں مدرسہ جوزیہ میں امامت کے فرائض انجام دیئے اور اپنے ہاتھ سے لاتعداد کتابیں لکھیں۔

---

[1] طبقات الحنابلہ لابن رجب مخطوط دار الکتب المصریہ ص ۵۹۳

[2] 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۵۹۳

محدث ابن حجر شارح بخاری فرماتے ہیں[1]

کان جری الجنان واسع العلم عارفاً بالخلاف ومذاہب السلف وغلب علیہ حب ابن تیمیۃ حتیٰ کان لا یخرج عن شیءٍ من اقوالہٖ بل ینصرلہ فی جمیع ذالک وقد ھذب کتبہ. وقال وکان اذا صلیٰ الصبح جلس مکانہ یذکر اللہ حتیٰ یتعالیٰ النہار ویقول ھذہٖ غدونی لولم اقترہا سقطت قوای وکان یقول بالصبر والفقر تنال الامامۃ فی الدین وکان یقول لا بد للسالک من ھمتہٖ تسیرہ وترقیہ وعلم یبصرہ ویہدیہ۔

آپ دل کے جری وسیع العلم خلافیات اور مذاہب سلف سے آشنا تھے۔ آپ پر امام ابن تیمیہ کی محبت کا غلبہ تھا اور ان کے کسی قول کو نہ چھوڑتے تھے بلکہ ان کی پُرزور تائید کرتے تھے۔ انھوں نے ابن تیمیہ کی تصنیفات کی تہذیب واصلاح کی۔ ابن قیم صبح کی نماز پڑھ کر بیٹھ جاتے اور دیر تک محوِ عبادت رہتے اور فرماتے یہ میری غذا ہے اگر اسے چھوڑ دوں تو میرے قویٰ مضمحل ہو جائیں۔ فرماتے صبر وافلاس سے دینی امامت حاصل ہوتی ہے۔ سالک کے لیے ایسی ہمتِ عالی کی ضرورت ہے جو ہر آن اسے سرگرم سیر رکھے اور ایسے علم وعرفان کی حاجت ہے جو اس کی رہنمائی کرتا رہے۔

دورِ ابتلاء:- آپ کو بھی امام ابن تیمیہ کی طرح بہت ایذا دی گئی۔ ایک اونٹ پر سوار کر کے شہر میں پھرایا گیا۔ بدن اقدس پر درّے مارے جاتے تھے۔ پھر استاذ مکرم کے ساتھ اسی قلعہ میں بند کر دیا گیا۔ جرم یہ تھا کہ آپ حضرت ابراہیم خلیلؑ کی قبر کی زیارت کیلیے شدِ رحیل کے قائل نہ تھے۔ قاضیوں سے تصادم کا بھی ایک واقعہ پیش آیا۔ آپ نے گھوڑ دوڑ میں محلّل کے بغیر جواز کا فتویٰ دیا۔ علامہ سبکی اس کے مخالف تھے۔ ان کے طلب کرنے پر امام ابن قیم نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا[2]

---

[1] الدرر الکامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰۔ [2] الدرر الکامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔

اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ شافعیہ حنفیہ اور امام احمد کے نزدیک گھوڑ دوڑ میں جب دو شخص حریف مقابل ہوں اور انعام ایک شخص پیش کر رہا ہو تو مسابقت جائز ہے۔ جب دونوں حریف انعام پیش کریں تو کسی تیسرے شخص کو داخل کئے بغیر مسابقت جائز نہیں کیونکہ اس کو داخل کئے بغیر مسابقت قمار کی صورت اختیار کر لیتی ہے اس طرح دونوں بصورت غلبہ انعام لینے کے مستحق ٹھہریں گے۔ اور مغلوب ہونے کی حالت میں انعام کھونے کے۔ اگر اس صورت میں محلّل کو اپنے مابین داخل کرلیں تو گھوڑ دوڑ جائز ہوگی۔

مُحلّل سے مراد ایک تیسرا شخص ہے جو انہی جیسا گھوڑا لاتا ہے مگر انعام کی پیش کش نہیں کرتا اگر وہ دونوں سے سبقت لے جائے تو ہر دو انعام لے لیتا ہے اگر سبقت میں اس کے ساتھ ان دونوں میں سے کوئی شریک ہو تو مُحلّل اور سبقت کنندہ دوسرے کے مال میں شریک ٹھہرتے ہیں اور اگر وہ دونوں جیت جائیں اور مُحلّل ہار جائے تو اس کو کوئی تاوان دنیا نہیں آتا۔[۱]

ابنِ قیّم اس مسئلہ میں ان کے خلاف تھے۔ ان کے نزدیک مُحلّل کے بغیر گھوڑ دوڑ جائز ہے بلکہ وہ اس سے بڑھ کر مُحلّل کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ ابن قیّم سے اس ضمن میں منقول ہے کہ یہ مسئلہ لوگوں نے سعید بن مسیّب سے اخذ کیا ہے۔ صحابہ نے کہیں مُحلّل کی قید نہیں لگائی اور نہ اس پر کبھی عمل کیا۔ حالانکہ وہ گھوڑ دوڑ کے بڑے شائق تھے بلکہ صحابہ سے اس کے خلاف منقول ہے۔[۲]

ابن قیّم نے قائلینِ مُحلّل کے تفصیلی دلائل ذکر کئے اور ان کی پر زور تردید کی۔ پھر مُحلّل کے عدم جواز میں دلائل پیش کئے۔ ابن قیم کا فرمان ہے کہ مُحلّل کے جواز میں دو قسم کا فساد موجود ہے۔

(۱) شریعت کاملہ کا مدار عدل و انصاف پر ہے اور یہ اس کے تقاضوں کے خلاف ہے

(۲) وہ دونوں حریف جو انعام پیش کرتے ہیں۔ اطاعتِ خدا و رسول میں سرشار جذبۂ جہاد کے پیشِ نظر مسابقت میں حصہ لیتے ہیں۔ کیونکہ اس سے آدمی جہاد میں حصہ لینے کے قابل ہو جاتا ہے۔ مگر ان کے مفاد کو قربان کر کے ایک تیسرے شخص کی مصلحت ملحوظ ہوتی ہے جو دخل در

---

[۱] الفروسیتہ الشرعیہ النبویہ لابن القیم ص ۱۹ نیز بدائع الصنائع للکاسانی ج ۶ ص ۲۰۶ نیز المهذب لابی اسحاق الشیرازی ج ۱ ص ۴۲۱۔

[۲] " " " ص ۱۹

معقولات کا ارتکاب کرتا ہے اور وہ مُخَلِّل ہے۔[1]

ابن قیّم اپنے جلیل القدر استاذ کے زمانہ حبس میں الگ کمرہ میں قید کئے گئے اور ان کے انتقال کے بعد قید و بند سے رہا ہوئے۔ آپ قید کے زمانہ میں بڑے غور و فکر سے تلاوت قرآن میں منہمک رہے۔ غور و تأمّل سے آپ کو بہت فوائد حاصل ہوئے۔ متعدد حج کئے اور مکّہ میں متوطّن ہوئے۔ اہل مکّہ میں آپ کی شدّتِ عبادت اور کثرتِ طواف کے متعلق ایسے واقعات مشہور تھے جو موجبِ حیرت و استعجاب ہیں۔

آپ کے اَحباب و اعداء: ایک ذہین و فطین عالم دین جو زورِ بیان سے موصوف رسم و رواج کا مخالف بدعات کا دشمن ہو، کیسے ممکن ہے کہ اپنے گرد چیخ و پکار اور آہ و بکا کی ایک دنیا جمع نہ کرے۔ اور لوگ اس کے موافق و مخالف دو گروہوں میں تقسیم نہ ہوں۔ ابن تیمیہ سے یہی سلوک کیا گیا تھا اور ایسا ہونا ابن قیّم کے لئے ناگزیر تھا۔

آپ کے مخلص احباب میں ابن رجب حنبلی کا نام سرِ فہرست ہے۔ انہوں نے ابن قیّم کی شاگردی اور ان سے استفادہ کا اعتراف کھلے بندوں کیا اور انکی تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہوئے۔ انکا قول ہے:

"آپ اس قدر عبادت گذار زاہد شب زندہ دار اور لمبی نماز پڑھنے والے تھے کہ میری آنکھوں نے ایسا شخص کبھی نہیں دیکھا۔ میں نے ایسا عالم کبھی نہیں دیکھا جو معانی قرآن و سنت اور حقائق الایمان کو ان سے بہتر جانتا ہو۔ میں ان کے معصوم ہونے کا قائل نہیں مگر میں نے ان اوصاف کا حامل دوسرا کوئی شخص نہیں پایا۔"

میں آپ کی موت سے ایک سال پہلے سفر و حضر میں آپ کے ساتھ رہا اور آپ کا طویل قصیدہ نونیہ[2] اور متعدد دیگر تصانیف آپ سے پڑھیں۔[3] لاتعداد لوگوں نے ان کے استاذ محترم کی زندگی سے لے کر تا وفات علمی استفادہ کیا۔ علماء و فضلاء آپ کا نہایت احترام بجا لاتے اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے پر فخر کرتے۔ جیسے ابن عبدالہادی،[4] ابن کثیر اور دیگر تلامذہ

---

[1] الفردوسیّہ ص ۱۳۱۔

[2] یہ قصیدہ الکافیۃ الشافیہ فی الانتصار للفرقۃ الناجیہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں عقلی و نقلی دلائل سے مذہب اہل سنت کی تائید کی ہے اور مخالف فرقوں کی تردید میں زبردست دلائل دیئے ہیں۔

[3] طبقات الحنابلہ لابن رجب مخطوطہ ج ۳ ص ۹۳ ھ

ابن کثیر نے آپ کے علمی تفوّق اور اپنی شاگردی کا اعتراف کیا اور ان پر عقیدت کے پھول نچھاور کئے ہیں ان کا قول ہے:۔

"كان حسن القراءة والخلق كثير التودد لا يحسد احداً ولا يؤذيه ولا يستعيبه ولا يحقد على احد وكنت من اصحب الناس له واحب الناس اليه"

آپ بہترین قاری نہایت با اخلاق اور محبت پیشہ تھے نہ کسی سے حسد و بغض رکھتے نہ ایذا دیتے۔ نہ عیب چینی کرتے میں سب سے زیادہ آپ کے فیضِ صحبت سے مستفید اور انہیں سب لوگوں سے زیادہ عزیز تھا۔

آپ کے اساتذہ:

آپ نے مندرجہ ذیل جہابذۂ فن کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا۔

ابوبکر بن عبدالدائم، عیسیٰ بن مطعم، ابن الشیرازی۔ اسمٰعیل بن مکتوم، شہاب النابلسی قاضی تقی الدین سلیمان، فاطمہ بنت جوہر۔ آپ نے عربی زبان و لغت ابن ابی الفتح اور مجد تونسی سے اور فقہ مجد حرّانی اور ابن تیمیہ سے پڑھی۔ لیکن آپ جس استاذ سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے اور زندگی بھر انہیں مشعلِ راہ بنایا، وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ تھے۔ ابن قیمؒ ۷۱۲ھ سے جب کہ ابن تیمیہ دمشق لوٹے آپ کے حلقۂ شاگردی میں آئے اور ۷۲۸ھ تک آپ سے اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری رکھا۔ ابن قیمؒ نے شیخ الاسلام سے بہت سے افکار و نظریات لیئے۔ علمی مباحث میں آزادیٔ فکر مسائل میں عدمِ تقلید[1] آپ سے سیکھی۔ صوفیہ، فلاسفہ اور عقیدۂ سلف سے بھٹکنے والوں کے خلاف اعلانِ جنگ کرنے میں اپنے استاذِ محترم کی روش پر گامزن رہے۔

آپ کے تلامذہ:۔

مندرجہ ذیل یکتائے روزگار علماء آپ کے حلقۂ تلامذہ میں داخل تھے۔

---

[1] الدرر الکامنہ فی اعیان المائۃ الثامنہ ج ۳ ص ۴۰۰۔ طبقات الحنابلہ لابن رجب ج ۲ ص ۵۹۲ یہ نسخہ دار الکتب مصریہ میں مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے اور تین جلدوں میں ہے۔ اس کا نمبر ۱۵۲۳ ہے ابن قیمؒ کا تذکرہ تیسری جلد کے آخر میں ہے۔

حافظ زین الدین ابوالفرج عبدالرحمٰن بن رجب مصنف طبقات الحنابلہ۔
شمس الدین محمد بن عبدالقادر النابلسی مصنف مختصر طبقات الحنابلہ لابی یعلیٰ[1]۔
ابن قیمؒ کے فرزند ارجمند عبداللہ جو اپنے والد کی وفات کے بعد مدرسہ صدریہ میں مسند تدریس پہ فائز ہوئے[2]
ابن کثیر مصنف البدایہ والنہایہ جیسا کہ ابن قیمؒ کے حالات میں انہوں نے خود اعتراف کیا ہے۔
ابن عبدالہادی۔

ابن قیمؒ کا علمی ورثہ: مصر و شام میں جو علمی تحریک رونما ہوئی تھی۔ آخر اس کے ثمرات ظاہر ہو کر رہے۔ مختلف علوم و فنون میں متعدد بیش قیمت کتب تصنیف ہوئیں اور بڑے بڑے علماء و فضلاء پیدا ہوئے۔ ایسے خوش آیند ماحول میں یہ کسی طرح بعید از قیاس نہیں کہ ہم ایک یگانۂ روزگار فاضل کو دیکھیں جو اس دور کی ادب و ثقافت سے حصہ وافر پاکر اس کی نمائندگی کرتا اور پھر زندہ جاوید کتب کی صورت میں اسے لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے، اور یہ شخص ابن قیم جوزیہ ہے[3]۔

ابن قیمؒ سے پہلے شرعی و ادبی علوم علم الکلام اور تصوف کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ جو کتب میسر آئیں انہیں پڑھتے گئے۔ کتابیں جمع کرنے کا شوق بھی دامن گیر تھا۔ ذوق مطالعہ تصنیف و تالیف سے بے پناہ شغف تھا۔ صحیح معنوں میں علم کے شیدائی تھے۔ اس قدر کتابیں جمع کیں کہ کسی دوسرے کو میسر نہ آئیں۔ محدث ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں۔

وکان مُغرماً بجمع الکتب	کتب اندوزی کا بے پناہ شوق تھا
فحصل منها مالا یحصر حتی	چنانچہ لاتعداد کتابیں جمع کیں اور آپ
کان اولادہ یبیعون منها بعد	کی اولاد مدتوں کے بعد انہیں فروخت
موتہ دهراً طویلاً[4]	کرتی رہی۔

---

[1] عصر سلاطین الممالیک از استاذ محمود رزق سلیم ص ۲۶۲-۲۶۳
[2] البدایہ والنہایہ ج ۱۴ ص ۲۳۵
[3] طبقات الحنابلہ لابن رجب ج ۲ ص ۴۹۳
[4] الدرر الکامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰

ابن قیم کی تصانیف دیکھ کر ان کی وسعت علم کا اندازہ ہوتا ہے۔ آپ نے فقہ و اصول فقہ میں اعلام الموقعین تین اجزاء میں لکھی۔ شرعی سیاست میں الطرق الحکمیہ اور مسائل نماز اور اس کے تارک کے احکام میں کتاب الصلوٰۃ لکھی۔ علم تصوف میں منازل السائرین کی شرح مدارج السالکین عدۃ الصابرین و ذخیرۃ الشاکرین، فوائد روضۃ المحبین و نزھۃ المشاقین تصنیف کیں۔

علم الکلام میں یہ کتب لکھیں:

شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل، الصواعق المرسلۃ علی الجھمیۃ و المعطلۃ۔

اجتماع الجیوش الاسلامیۃ۔ الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ، حادی الارواح الی بلاد الافراح، کتاب الروح۔

فقہ و سیرت میں زاد المعاد لکھی۔ اس میں نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے سوانح اور غزوات کا بیان ہے اس کے علاوہ اس میں بیش قیمت فقہی مباحث بھی ہیں۔

علم تاریخ میں اخبار النساء تحریر کی۔ جو معاشرہ کے مختلف گوشوں میں سے ایک گوشہ کو اجاگر کرتی ہے۔

مذکورہ کتب کے علاوہ بھی وہ متعدد کتب کے مصنف ہیں جو آپ کی غزارتِ علمی کی زندہ گواہ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ محدث مفسر فقیہ اور متکلم سبھی کچھ تھے۔ آپ بڑے وسیع العلم تھے اور ان علوم میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے جو آپ کے دور میں رائج تھے۔ قاری آپ کی ادبی نحوی مہارت دیکھ کر دم بخود رہ جاتا ہے۔ آپ کی سیرت و سوانح کے دوران میں آپ کی شخصیت کا ایک نادر پہلو ڈھونڈ نکالا ہے اور وہ ہے آپ کا ادبی اسلوبِ بیان اور آپ کی سخن فہمی۔ میں اس پہلو کو تفصیلاً بیان کرنا چاہتا ہوں۔

آپ اشعار کے بڑے حافظ تھے اور بعض اوقات ان سے استشہاد کرتے۔ اشعار بڑے موقع پر پیش کرتے اور موضوعِ کلام سے انہیں گہرا ربط ہوتا۔ آپ نے اشعار کی ایک کتاب بھی چھوڑی ہے جس کا نام الکافیۃ الشافیہ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ۔ یہ پوری کتاب اشعار میں ہے اور اس میں ان مختلف فرقوں کا رد ہے جو عقاید میں سلف الصالحین کے مخالف تھے۔ لیکن یہ اشعار علمی سمجھے جاتے ہیں ادبی نہیں۔

ابنِ قیم کے سیرت نگار لکھتے ہیں کہ آپ نے لغت و ادب کا مطالعہ کیا ہے لیکن انہوں

نے اس کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ اس مقصد کے پیش نظر میں نے آپ کی متعدد کتب کی ورق گردانی کی اور بڑی تلاش کے بعد علم وادب کے اس گوشہ کو ڈھونڈ نکالا اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے :۔

ابن قیم کی مہارتِ ادب ولغت : ابن قیم اشعار سے استشہاد فرماتے آپ نے جہاں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلت دوسرے صحابہ پر ثابت کی ہے۔ حالانکہ اعمال کے اعتبار سے وہ حضرت صدیق سے افضل تھے وہاں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے۔

ماسبقکم ابوبکر بکثرۃ صوم ولا صلاۃ ولکن بشیئ وقر فی قلبہ۔	حضرت ابوبکر نماز روزہ کی کثرت کی وجہ سے سبقت نہیں لے گئے بلکہ ایک چیز (ایمان) کے سبب جو آپ کے دل میں راسخ ہے۔

ابن قیم کہتے ہیں۔ مشہور مثل اسی موقع پر وارد ہوئی ہے۔

من لی بمثل سیرك المدلل تمشی رویدا وتجیئ فی الاول [1]	آپ کے ناز بھرے سیر کے کیا کہنے! کہ آہستہ روی کے باوجود سب سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔

کیا علم ہدایت کو مستلزم ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ذکر کر کے لکھتے ہیں

فھل عندك شیئ غیر ھذا یحصل بہ فصل الخطاب وینکشف بہ لطالب الحق وجہ الصواب۔ فیرضی الطائفتین ویزول بہ الاختلاف من البین والا فخل المطی وحادیھا واعط [2]	کیا آپ کے پاس اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کن بات موجود ہے جس سے طالب حق کے سامنے راہِ راست واضح ہو جائے جس سے دونوں فریقے راضی ہو جائیں اور کوئی اختلاف باقی نہ رہے ورنہ یہ خیال چھوڑیئے اور بندوں کو خدا کے حوالے کیجیئے۔

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۸۹ مطبعۃ السعادۃ۔

[2] مفتاح دار السعادۃ

النفوس باریھا[1]

شعر:

دع الهوىٰ لأناس يُعرفون به
قد مارسوا الحبّ حتى لان أصعبه

عشق و محبت ان لوگوں کے لیے چھوڑ دیجئے جو اس سے آشنا ہیں۔ انہوں نے راہِ محبت میں اتنی تکلیفیں اٹھائیں کہ وہ آسان ہو گئی۔

محروم علم و عمل کے متعلق یہ اشعار نقل کئے:

لا تخدعنّك اللحاء والصور
تسعة أعشار من ترى بقر
في شجر السِّدر[2] منهم مثل
لها رُواء وما لها ثمر

ظاہری صورت سے دھوکا میں نہ آیئے یہ تو جتنے بیل ہیں اور ایک حصہ انسان۔ ان کی مثال بیری کے درخت کی ہے وہ ہرا بھرا ہوتا ہے۔ مگر پھل نہیں ہوتا۔

اور ارشادِ ربانی اس سے بھی بہتر ہے۔

"وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة" (اور جب تو دیکھے تو ان کے جسم تجھے اچھے لگتے ہیں اور اگر وہ کہیں تو تو ان کی باتوں کو سنے گا گویا وہ تنہ بنہ رکھی گئی کڑیاں ہیں)

علماء کا یہ حال ہے۔

زوامل[3] للأسفار لا علم عندهم
بجيدها إلا كعلم الأباعر
لعمرك ما يدري البعير إذا غدا
بأوساقه أو راح ما في الغرائر

وہ کتابوں کا بوجھ اٹھائے پھرتے ہیں لیکن علم سے اسی طرح عاری ہیں جیسے باربردار اونٹ۔ جب اونٹ بوجھ اٹھائے ادھر ادھر جاتا ہے تو اسے ہرگز معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں کیا دھرا ہے۔

---

[1] اصل کتاب میں نفوس کا لفظ ہے۔ حالانکہ عربی ضرب المثل اعطیت النفوس باریھا ہے۔

[2] بیری کا درخت اس کا واحد سدرۃ ہے عدد جمع سدرات القاموس المحیط ج ۲ ص ۴۹۔

[3] جمع زاملة۔ باربردار جانور۔ القاموس المحیط ج ۳ ص ۳۹۰۔

ایک ہی موقع پر آپ نے دو مختلف شعراء کے اشعار نقل کئے ہیں۔ اس سے واضح ہے کہ آپ کو کس قدر اشعار یاد تھے۔

بغضِ دنیا اور زہد و ورع کی وجہ ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں اچھے اور برے سب شریک ہیں اور کسی کی کوئی خصوصیت نہیں اور بہت سے لوگ ہیں جو محبوب ترین اشیاء سے بھی کنارہ کش رہے ہیں اور نثر و شعر میں اس کی مثالیں کچھ کم نہیں۔

سا ترك حُبّا من غير لبغض و	میں اس کی محبت کو بغض و عناد کی وجہ سے ترک
لكن بكثرة الشركاء فيه	نہیں کر رہا بلکہ اس لئے کہ اس میں بہت
اذا وقع الذباب على طعام	سے لوگ میرے ساتھ شریک ہیں۔ جب
رفعت يدى ونفسى تشتهيه	مکھی کھانے پر بیٹھ جاتی ہے تو میں اس کو خواہش
وتجتنب الأسود ورود ماء	نفس کے باوجود چھوڑ دیتا ہوں۔
إذا كان الكلاب يلغن فيه[1]	جب کتے کسی پانی میں منہ ڈال چکے ہیں تو شیر وہاں جانے سے پرہیز کرتے ہیں۔

علماء کی فضیلت ان کی حیات بعد الموت اور جہلاء کی مذمت اور ان کے جیتے جی مرگ کے بارہ میں فرماتے ہیں۔

فالعالم بعد وفاته ميت وهو حيٌّ	عالم فوت ہو جاتا ہے۔ مگر لوگوں کے نزدیک
بين الناس والجاهل فى حياته حيٌّ	وہ زندہ ہوتا ہے۔ جاہل زندہ ہوتا ہے لیکن
وهو ميت بين الناس	لوگ اسے مُردہ سمجھتے ہیں۔

ایک شاعر کہتے ہیں ؎

وفى الجهل قبل الموت لاهله	جہالت قبل از مرگ ہی پیامِ اجل سنا دیتی ہے
واجسامهم قبل القبور قبور	اور جاہل قبر میں جانے سے پہلے ہی زندہ درگور
وأرواحهم فى وحشة من جسومهم	ہو جاتے ہیں۔
وليس لهم حتى النشور نشور[2]	ان کی روحوں کو ان کے بدنوں سے گھن آتی ہے۔

---

[1] مفتاح دارالسعادۃ ج ۱ ص ۱۴۱۔ [2] النشر کا معنیٰ خوش بو۔ بعث بعد الموت بھی گویا خوش بو پھیلنے کی مانند ہے۔ اس لئے نشر کا اطلاق زندگی بعد از موت پر آتا ہے۔ القاموس المحیط ج ۲ ص ۱۴۲۔

اور وہ قیامت برپا ہونے سے پہلے کبھی جی کر نہ اٹھیں گے۔

ایک اور شاعر کہتا ہے۔

قدمات قوم وما ماتت مکارمهم	کئی قومیں خود مر جاتی ہیں، مگر ان کے زندہ جاوید
وعاشت وهم فی الناس اموات	اخلاق موت سے ہم آغوش نہیں ہوتے اور اس کے برعکس کئی قومیں جیتے جی بھی مُردوں میں شمار ہوتی ہیں۔

علماء سے آپ کو بے پناہ محبت تھی اور وہ کسی نہ کسی طرح آپ کے حاشیۂ خیال میں ہر وقت موجود رہتے۔ گو جسمانی طور سے غائب ہوں۔ فرماتے ہیں ؎

ومن عجب انی احن الیهم	مقام تعجب ہے کہ میں مشتاقانہ ہر ملاقاتی سے ان کے متعلق دریافت کرتا رہتا ہوں حالانکہ
واسال عنهم من لقیت وهم معی	وہ مجھ سے جدا نہیں۔
وتطلبهم عینی وهم فی سوادها	میری آنکھیں انہیں ڈھونڈتی ہیں اور وہ میرے سواد العین میں جاگزیں ہیں۔ میرا دل
ویشتاقهم قلبی وهم بین اضلعی	ان کا مشتاق ہے اور وہ میرے پہلوؤں میں مقیم ہیں

دوسرا شاعر کہتا ہے ؎

ومن عجب ان یشکو البعد عاشق	تعجب ہے کہ عاشق بھی بُعدِ حبیب کا شاکی ہے۔ بھلا محبّ کے دل سے محبوب کیسے
وهل غاب عن قلب المحب حبیب	غائب ہو سکتا ہے؟
خیالک فی عینی وذکرک فی فمی	تیرا تصوّر میرے رُوبرو تیری یاد میرے منہ میں اور تمہارا ٹھکانا میرے دل میں ہے اب خود ہی بتائیے کہ مجھ سے غائب ہونے کی
ومثواک فی قلبی فاین تغیب[1]	کیا صورت ہے۔

بطلانِ تقلید اور مقلدین پر فکر و نظر کے سب راستے بند کرنے ہوئے فرماتے ہیں۔

هل الفتوی بقول من قلدتم	کیا اپنے امام کے قول پر فتوی دینا خدا کا دین

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۱۴۳۔

دینُ اللہ او دینُ اللہ غیرُھا — ہے؛ یا خدا کا دین کچھ اور ہے۔ کیا تجھے
ولا متدری۔ — معلوم نہیں؟

شعر ؎

فان کنتَ لاتدری فتلک مصیبۃٌ — اگر تجھے معلوم نہیں تو یہ ایک مصیبت ہے۔
وان کنتَ تدری فالمُصیبۃُ اعظمُ[1] — اور اگر معلوم ہے تو یہ اور بھی بڑی مصیبت ہے۔

نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی عبادت کی بنا پر حرا کی پہاڑی کی فضیلت پر اس شعر سے استشہاد کرتے ہیں ؎

واذا تاملتَ البقاعَ وجدتَھا — اگر تم زمین کے مختلف مقامات و مواضع
تشقیٰ کما تشقی الرّجال وتسعدُ[2] — پر غور کروگے تو معلوم ہوگا کہ وہ انسان کی طرح اچھے بھی ہیں اور برے بھی۔

بادل اور ان کے بخارات کے بارہ میں فرماتے ہیں:

اس سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے کہ حرارت کی وجہ سے پانی کے بخارات بنتے ہیں اور اوپر کو چڑھتے ہیں۔ پھر سرد طبقہ میں پہنچ کر پانی کی شکل اختیار کرلیتے ہیں اور یہی بارش ہے۔ ایک شاعر بادل کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے ؎

شربن بماء البحر حتیٰ ترفّعت[3] — بادلوں نے سمندر کا پانی پیا اور پھر سمندر کی سبز
متیٰ لججٍ[4] خضرٍ لھن نئیجُ[5] — گھمن گھیریوں سے نکل کر بڑی تیزی سے اوپر

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۸ - ۳۰۹
[2] مفتاح دارالسعادۃ ج ۱ ص ۲۳۱
[3] مفتاح دارالسعادۃ ج ۱ ص ۲۳۴
[4] اللجۃ بالضم جماعت کثیر۔ پانی کا بھنور۔ القاموس المحیط ج ۱ ص ۲۰۵۔
[5] نئیج ہوا کا تیزی اور آواز کے ساتھ گزرنا القاموس ج ۱ ص ۲۰۸ یہ ابوذؤیب ھُذلی کا شعر ہے۔ شاعر اس میں ان بادلوں کی تعریف کرتا ہے۔ جن کو وہ امّ عمرو کے لئے دعوت دیتا ہے (شرح قطر الندیٰ وبل الصدیٰ از شیخ محی الدین ص ۲۷۷) علماء نحو نے اس شعر سے استشہاد کیا ہے کہ قبیلہ ہذیل میں لفظ متیٰ خبر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور من ابتدائیہ معنوں میں مستعمل ہے شرح الاشمونی علی الفیۃ ابن مالک ج ۲ ص ۲۵۱ شربن میں ضمیر جمع مؤنث سحب کی جانب راجع ہے شربن یہاں روین کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی لئے صلہ با ہے حاشیۃ الصبان علی الاشمونی ج ۲ ص ۲۱۳

کو چڑھ گئے۔

فرماتے ہیں بلند مراتب بڑی جسمانی و روحانی قربانیوں کے بعد حاصل ہوتے ہیں دیکھئے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کو تاسیسِ دعوت اور ایک بلند اخلاق کی حامل امت کو بروئے کار لاتے ہیں کس قدر مشکلات کا سامنا ہوا خصوصاً جب کہ عرب جاہلیہ کے نزدیک معیاری اخلاق کا تصور اسلام کے پیش کردہ نظامِ اخلاق سے بالکل مختلف تھا۔ فرماتے ہیں:

وھل وَصَلَ مَنْ وَصَلَ الی المقامات المحمودۃِ والنہایاتِ الفاضلہ اِلاَّ علیٰ جَسرٍ من المحنۃ والابتلاء۔

محنت و مشقت کے بغیر کوئی شخص بلند مقام حاصل نہیں کر سکتا۔

شعر ؎

کذا المعالی اذا ما رمت تُدْرِکُھا
فاعبر الیھا علیٰ جسرٍ من التعبِ[1]

جب تو بلند مقامات کو حاصل کرنے کا آرزو مند ہو تو تھکان کے پل پر گزر کر وہاں تک پہونچنے کی کوشش کر۔

عوام الناس کے اصلاح وارشاد میں عُلماء و حکام کو جو اہمیت حاصل ہے اسے حضرت عبداللہ بن مبارک اور سلف صالحین کے قول سے ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لوگوں کی دو قسمیں ہیں اگر وہ راہ راست پر ہوں تو لوگ بھی ٹھیک ہوتے ہیں اور اگر بگڑ جائیں تو سب لوگ بگڑ جاتے ہیں۔ پوچھا گیا وہ کون ہیں؟ فرمایا: سلاطین و علما!

اس ضمن میں ان اشعار سے استدلال کیا جو حضرت عبداللہ بن مبارک کی طرف منسوب ہیں:

رَأَیتُ الذُّنُوبَ تُمِیتُ القلوبَ
وَقَدْ یورِثُ الذُّلَّ اِدْمانُھا
وتَرکُ الذُّنوبِ حیاۃُ القلوبِ
وَخَیرٌ لنفسکَ عِصیانُھا
وَھَلْ اَفْسَدَ الدِّینَ اِلاَّ الملوکُ

میں نے دیکھا ہے کہ گناہ دل کو موت کی نیند سلا دیتے ہیں اور ان کی مداومت ذلت و رسوائی کا موجب ہوتی ہے۔

گناہوں کا ترک کرنا دل کی زندگی ہے اور تمہارے لئے ان کی نافرمانی ہی بہتر ہے اور

---

[1] مفتاح دارالسعادۃ ج ۱ ص ۳۱۳

وَاَحبارُ سُوْءٍ وَ رُهْبَانُهَا[1] دین کو تو صرف سلاطین علماء سوء اور پیروں اور درویشوں نے بگاڑا ہے۔

شعر و سخن میں آپ کی مہارت صرف اسی حد تک محدود نہ تھی کہ آپ حافظِ اشعار تھے اور نہایت مناسب مقام پر انہیں پیش کرنے کے سلیقہ سے بہرہ ور تھے بلکہ اس سے بڑھ کر شعر کہتے بھی تھے۔ جیسا قبل ازیں ذکر ہو چکا آپ نے ایک پوری کتاب اشعار میں تصنیف کر ڈالی اس کا نام "الکافیۃ الشافیہ فی الانتصار للفرقۃ الناجیہ" ہے۔ اس کا موضوع دین سے منحرف فرقوں معطلۃ جہمیہ کی تردید اور مذہب سلف کی تائید ہے۔ قصیدہ نونیہ میں فرماتے ہیں ؎

جہم بن صفوان وشیعتہ الأُلی	جہم بن صفوان اور اس کے فرقہ جہمیہ نے
جحدوا صفات الخالقِ الدّیانِ	صفات خداوندی کا انکار کیا ہے۔
بل عطّلوا منہ السموات العُلیٰ	کہتے ہیں کہ آسمان میں خدا نہیں اور عرش رحمٰن
والعرش اَخْلَوهُ مِنَ الرحمٰنِ[2]	سے خالی ہے۔

قصیدہ نونیہ کے اشعار علمی شمار ہوتے ہیں جن میں حقائق کو بدلائل ثابت کیا ہے۔ جنت کی تعریف اور اس کے حصول کے لئے کوشاں رہنے کے بارے میں فرماتے ہیں ؎

وماذاك إلّا غيرة ان ينالها	اور یہ صرف اس لئے ہے کہ جنت کو صرف
سِوی اهلها والرب بالخلق اعلم	وہی لوگ حاصل کریں گے جو اس کے اہل ہوں
وان حُجبتْ عنّا بكلِّ كريهة	اور اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات سے خوب
وحُفّت بما يؤذي النفوس ويُؤلِم	واقف ہیں۔ اگرچہ جنت مشکلات سے گھری
فلله ما في حشوها من مسرة	ہوئی ہے اور اس کا حصول ان کے بغیر ممکن نہیں
واصناف لذّاتٍ بها يتنعّم	تاہم وہ کس قدر فرحت و مسرت سے پُر ہے
فلله برد العيش بين خيامها	اور اس میں عیش و لذت کی ہر قسم موجود ہے اس
وروضاتها والثغر في الروض يبسم	کے خیموں اور باغات میں کیسی پُرکیف زندگی ہوگی۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص مطبعۃ النیل

[2] الکافیۃ الشافیۃ ص ۱۲

فان کنت ذا قلب علیلٍ بحبّها
فلم یبق الّا وصلُها لكِ مرھم
ولاسیماً فی لثمها عند ضمّها
وقد صار منها تحت جیدك معصمٌ

اور باغیچوں میں دانتوں کی مسکراہٹ کیا خوب سماں باندھے گی۔
اگر تمہارا دل جنت کی محبت میں ناساز ہے تو اس کے حصول سے سب دکھ کافور ہو جائیں گے خصوصاً جب کہ بحالت معانقہ تو محوِ تقبیل ہو اور اس کی سیمیں کلائی تمہاری گردن تلے دھری ہو

نثر میں شاعری:۔ آپ کے اسلوب بیان میں شاعری کا اثر موجود تھا۔ آپ شعری اقتباس کو نثر میں اس طرح سموتے تھے کہ عبارت میں ذرا تبدیلی آتی اور نہ قاری کو پتا بھی نہ چلتا۔ ائمہ تابعین کے اوّلین سابقین کے بارے میں فرماتے ہیں:

یسیرون مع الحق این سارت رکائبه ویستقلّون[1] مع الصواب حین استقلّت مضاربه اذا بدالهم الدلیل یاخذ بنیانه طاروا الیه زرافات ووحداناً واذا دعاھم الرسول الی امرانتدبوا الیه ولا یسئلونه علی ما قال برھاناً۔

وہ حق کا ساتھ دیتے ہیں جہاں اس کے قافلے چلیں۔ وہ صدق وصواب کے ہمراہ کوچ کرتے ہیں وہ جدھر کا رخ کرے۔ جب دلیل وبرہان انہیں اپنے جادو سے مسحور کرتی ہیں تو وہ تنہا یا جماعت میں اڑ کر وہاں تک پہنچ جاتے ہیں۔ جب رسول صلے اللہ علیہ وسلم انہیں پکارتے ہیں تو وہ دلیل پوچھے بغیر لبیک کہہ دیتے ہیں۔

مندرجہ بالا اسلوب اس شعر سے ماخوذ ہے ؎

لا یسئالون اخاھم حین ندبھم
فی النائبات علی ما قال برھاناً

جب ان کا بھائی مصائب وآلام میں ان کو دعوت دیتا ہے تو اس سے وہ دلیل نہیں طلب کرتے

---

[1] استقل ذہب وارتحل کے معنے میں مستعمل ہے۔ ضرب فی الارض ای خرج فیھا تاجراً او غازیاً (لسان العرب ج ۱۲ ص ۲۲) اخذۃ اور تاخید کے معنیٰ ہیں عورت کا جادو کرنا تاکہ خاوند کسی دوسری عورت کی جانب مائل نہ ہو۔ یقال لغلانۃ اخذۃ ای لھا سحر لسان العرب ج ۵ ص ۳ گویا برہان ودلیل ایک ساحر ہے جو تابعین کو اپنی جادوگری سے متاثر کرتا ہے۔

شعری اقتباس کے علاوہ اس اسلوب میں "رکائبہ، مضاربہ اور وحداناً بر ہاناً میں سجع ہے۔

اور "سارت رکائبہ، واستقلت مضاربہ میں مجاز ہے۔ یستقلون کا لفظ بلند پایہ عربی میں مستعمل ہے اور اسے ایک قادر الکلام شخص ہی استعمال کر سکتا ہے۔[1]

قرآن سے اخذ و اقتباس: ابن قیمؒ کے کلام میں جب اشعار کے اقتباسات موجود ہیں تو قرآن سے اخذ و استفادہ تو اور بھی زیادہ قرین قیاس ہے۔ قرآن آپ کا اوڑھنا بچھونا رہا اور اس میں غور و تامل اور درس و مطالعہ کے لئے آپ نے پوری زندگی وقف کر دی تھی۔ انہوں نے جہاں قائلین حیل کے دلائل ذکر کئے ہیں جو وہ حیلہ گیری کا بطلان ثابت کرنے والوں کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ وہاں فرماتے ہیں

قال اصحاب الحیل قد اکثرتم من ذم الحیل واجلبتم بخیل الادلہ و رجلھا و سمینھا و مھزولھا۔	اصحاب الحیل کہتے ہیں کہ تم نے حیلہ گری کی مذمت کا کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا اور اس پر ہر قسم کے دلائل وارد کرنے میں کوئی کمی نہیں کی۔

اس عبارت میں قرآنی آیت "واستفزز من استطعت منھم بصوتك واجلب علیھم بخیلك و رجلك[2] سے اقتباس لیا گیا ہے۔ اس میں لفظ سمین کو بطور استعارہ دلائل قویہ اور مھزول کو کمزور دلائل کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

اسی طرح ابطال حیل کے بارے میں فرماتے ہیں۔

فلکیف ملیق بالشریعۃ الکاملۃ التی لعنت آکل الربا و موکلہ و بالغت فی تحریمہ وآذنت	وہ شریعت کاملہ جو سود کھانے اور کھلانے والے کو مورد لعنت قرار دیتی اس کی حرمت میں نہایت سختی کرتی اور سود خوار کو خداد

---

[1] امام ابن قیمؒ کے ملکۂ شعر و سخن اور ان کے اسلوب بیان کے ذکر میں خاکسار مترجم نے عربی عبارت و اشعار کو ذکر کرنا مناسب سمجھا اور ترجمہ کو کافی نہ سمجھا تاکہ عربی ادب کے طلبہ امام ابن قیمؒ کی ادبی مہارت کا جائزہ لے سکیں۔ نفظ ترجمہ سے ان کی قابلیت کا یہ پہلو اجاگر نہیں ہو سکتا۔ عربی ادب کا ایک ادنیٰ طالب علم ہونے کی حیثیت سے میں نے ذوقِ شناسانِ ادب کو محروم رکھنا مناسب خیال نہ کیا۔ (غلام احمد حریری مترجم)

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۶-۱۵۷ مطبعۃ الکردی

[3] سورۃ الاسراء آیت ۶۴

صاحبہ بحرب من اللہ و رسولہ ان تبیحہ بادنیٰ الحیل لے — رسول کے اعلان جنگ سے مطلع کرتی ہے وہ معمولی حیلوں سے اسے کس طرح جائز کر سکتی ہے۔

مذکورہ عبارت میں آیت قرآنی اور حدیث سے اقتباس اخذ کیا گیا ہے (آیت)

فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ و رسولہ (البقرہ - ۲۷۹)

(حدیث) لعن اللہ آکل الربوا وموکلہ وکاتبہ وشاھدہ"

ابن قیّم کے اُسلوب میں ضرب الامثال: آپ کا انداز تحریر ضرب الامثال سے آراستہ ہے۔ جہاں مقلدین کا قول نقل کیا ہے کہ وہ گمراہ ہونے کے باوجود دوسری کی طرف ضلالت کی نسبت کرتے ہیں فرماتے ہیں یہ تو عربی کی مشہور ضرب المثل کی طرح ہوا۔

"رمتنی بدائہا وانسلّت" — اپنی بیماری مجھ پر پھینک کر چلتی بنی۔

وراثت رسول علیہ السلام کو اپنے نام سے موسوم کر لیا اور دوسروں کو اپنا لباس پہنا کر اپنی بیماری سے متہم کر دیا۔ ے

آپ کا اسلوب بیان زور دار اور متین ہونے کے باوجود تکلّف سے خالی ہوتا ہے۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں فرماتے ہیں:

کان التلقی بلا وساطۃ حظّ اصحابہ الذین حازوا قصبات السبق واستولوا علی الامد فلا طمع لاحد من الامۃ بعدھم فی اللحاق تاللہ لقد وردوا راس الماء من عین الحیاۃ عذباً صافیاً زلالاً فتحوا القلوب — بلا واسطہ اخذ واستفادہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ان صحابہ کے حصہ میں آیا جو اس میدان میں سب سے آگے بڑھ گئے اور امت کا کوئی فرد وہاں تک رسائی حاصل کرنے کا خواب نہیں دیکھ سکتا وہ سرچشمہ حیات پر اس وقت پہنچے جب وہ کسی آلودگی سے ملوث نہ ہوا تھا اور بالکل پاک صاف

لے اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۶۸

ے اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۴۲

بعدهم بالقرآن والایمان والقوّیٰ بالجهاد والسیف والسنان والفتوا الی التابعین ما تلقوه من مشکاة النبوة خالصاً طافیاً[1]

تھا قرآن و ایمان کے حصول سے انہوں نے دلوں کی گرہ کشائی کر دی اور جہاد و سیف و سنان سے ملکی فتوحات حاصل کیں۔ مشکوٰۃ نبوت سے جو کچھ اخذ کیا اسے جوں کا توں، تابعین تک پہنچا دیا۔

آپ کے اسلوب میں سجع کا التزام: آپ کے اسلوب میں وہ تمام ادبی اوصاف موجود تھے جو اس دور کا خاصہ ہیں۔ سجع بھی انہی میں سے ایک ہے مگر سجع کے باوجود ابن قیمؒ کے یہاں آورد اور تکلّف کا نام نہیں۔ مقلّدین کی تردید میں فرماتے ہیں :۔

"اور مقلّد کو متدِل سے کیا علاقہ؟ اے گروہ مقلّدین! یہ دلائل جو آپ پیش کر رہے ہیں۔ دوسروں سے مستعار ہیں۔ گویا یہ لباس ہے جو آپ نے متدل سے لے لیا اور اس کو اوڑھ کر آراستہ ہو بیٹھے اور اس چیز کا اظہار کرنے لگے جو آپ کی اپنی نہیں اور ان علمی دلائل کو منہ سے نکالنے لگے جن سے آپ کو کوئی واسطہ نہیں اور اس کا تمہیں خود بھی اعتراف ہے یہ ایک جھوٹا لباس ہے جو تم نے زیب تن کر رکھا ہے اور ایک منصب ہے جس پر بالجبر براجمان ہیں۔"

خدارا بتایئے! کیا تقلید کو تم نے کسی دلیل کی بنا پر اختیار کیا ہے؟ اور اس طرح تم استدلال کے دائرہ میں آکر تقلید سے کنارہ کش ہو گئے۔ یا تقلید کو یونہی بلا دلیل شرعی ظن و تخمین کی بنا پر اختیار کیا۔ ان دونوں شقوں میں سے ایک کا وجود لازمی ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی وجہ بھی ہو اس سے خروج عن التقلید اور اختیار مذہب حجیت و دلیل لازم آتا ہے۔

اب اگر ہم آپ کو اصحاب دلیل کہہ کر پکاریں تو آپ برملا کہہ دیں گے ہم اس زمرہ میں شامل نہیں اور اگر مقلّد کے نام سے یاد کریں تو دلیل پیش کرنے کا کیا مطلب (کیونکہ مقلّد دلیل پیش کرنے سے مقلّد نہیں رہتا بلکہ متدل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے) مقلّدین خود اعتراف کرتے ہیں کہ انہوں نے

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ا ص ۱۴۱۔

اقوالِ ائمہ کو دلیل و برہان کی وجہ سے اختیار نہیں کیا بلکہ مقلد ہونے کے اعتبار سے اور مقلد حق و باطل اور مزین و معرا میں تمیز نہیں کر سکتا[1]

عبارت ہذا کے مندرجہ ذیل الفاظ میں سجع کا التزام ہے۔

(تعطوہ۔ تز توہ) (سیتموہ و عضتموہ) (الیہ و علیہ) (منزل و معزل) (دلیل و سبیل) (حاکم ولازم) (السبیل الدلیل) (الباطل والعاطل)

سجع کے باوجود ابن قیمؒ بعض اوقات عبارت میں سیاسی امور کو بھی اشاروں کنایوں میں بیان کر دیتے۔ گمراہ فرقوں کی تردید کرتے ہوئے جو نصوص شرعیہ کی پروا نہیں کرتے لکھتے ہیں:

"ان گمراہ فرقوں نے نصوص شرعیہ کو بھی عصر حاضر کا خلیفہ سمجھ رکھا ہے،

جو بالکل ناکارہ ہے اور سکہ و خطبہ کے ماسوا کوئی اختیار نہیں رکھتا"

ابن قیمؒ کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ اس دور میں خلیفہ کوئی رعب داب نہ رکھتا تھا اور سلاطین جملہ امورِ سلطنت پر قابض ہو چکے تھے۔ صرف خلیفہ کا نام سکہ پر کندہ ہوتا اور خطبہ میں ان کے لئے دعا کی جاتی تھی[2]

ادبی تعبیر و بیان:۔ آپ کا اندازِ تحریر بڑا بلیغ اور ادیبانہ تھا اس کی وجہ یہ بھی کہ آپ ان ادبی آثار سے پوری واقفیت رکھتے تھے جن سے اس دور کی لائبریریاں پڑ تھیں۔

فرائض کے بارہ میں امام شافعی اور امام زید کا اجتہاد ایک دوسرے کے موافق تھا اس ضمن میں لکھتے ہیں۔

جاء الاجتہاد حذو القذہ بالقذہ[3] دونوں اجتہاد ایک دوسرے کے موافق ہیں

صحابہ کرام اور دوسرے لوگوں میں وجہ تفریق بیان کرتے ہیں کہ چونکہ صحابہ کو آنحضور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۵ - ۳۰۶

[2] اجتماع الجیوش الاسلامیہ علی غزو المعطلۃ والجہمیہ ص ۲۶

[3] القذہ تیر کا پر جمع قذذ۔ حدیث میں ہے۔ لتر کبن سنن من کان قبلکم حذو القذہ بالقذۃ قال ابن الاثیر: یضرب مثلاً للشیئین یستویان ولا یتفاوتان لسان العرب ج ۵ ص ۳۸ - ۳۹ - اعلام الموقعین ج ۲ ص ۴۴۳۔

صلے اللہ علیہ وسلم کا قرب حاصل تھا۔ عربی ان کی مادری زبان تھی اور براہ راست استفادہ کرنے کی بنا پر اسناد سے بے نیاز تھے۔ بنا بریں وہ دوسروں کی نسبت شریعت کا زیادہ فہم و شعور رکھتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

اما غیرھم فقوا ھم متفرقۃ وھممھم متشعبۃ بین العربیۃ والاصول وقواعدھا وعلم الاسناد فاذ اوصلوا الی النصوص النبویۃ ان کان لھم ھمم تسافروا الیھا وصلوا بقلوب واذھان قد کلت من الیسر فی غیرھا وازھن قواھا مواصلۃ الیسر فی سواھا[1]

صحابہ کے ماسوا دوسرے لوگوں کی توجہات عربیت اصول و قواعد اور علم الاسناد میں منتشر رہتی ہیں اور جب وہ احادیث نبویہ کی طرف پہونچتے ہیں تو ان کے دل و دماغ دوسرے علوم میں مسلسل غور و فکر کرنے سے تھک چکے ہوتے ہیں۔

عبارت ہذا میں "سفرائہم" اور "کلال القلوب" نہایت بلند پایہ مجاز ہے۔

ابن قیم کی لغت دانی:

جب کوئی لغوی مسئلہ پیش آتا تو بحث و تدقیق کا کوئی پہلو تشنہ نہ چھوڑتے۔ مہارت لغت کی وجہ سے مختلف اقوال میں موازنہ کرتے۔ آیت قرآنی:

وَالَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ اَزْوَاجِنَا وَذُرِّيّٰتِنَا قُرَّةَ اَعْيُنٍ وَّاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا۔

(اور وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ عطا کر ہمیں ہماری بیویوں اور بچوں سے آنکھوں کی ٹھنڈک اور ہمیں متقی لوگوں کا امام بنا دے) (الفرقان - ۷۴)

میں لفظ امام پیشوا کے معنے میں ہے۔ یہ واحد اور جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ بعض کے نزدیک یہ ائمّ کی جمع ہے جیسے صاحبؔ کی جمع اصحاب، راجلؔ کی رجالؔ اور تاجرؔ کی تجارؔ۔ ایک قول میں امامؔ قتال اور ضرابؔ کی طرح مصدر ہے اور راس کے معنی ذوی امام ہے۔ لیکن وجہ اول قرین صحت ہے۔ معنے یہ ہوا کہ ہر متقی کیلئے ان کی اتباع ضروری ہے[2]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۰۰

[2] " " ج ۳ ص ۳۹۰

لغوی الفاظ کی تشریح و توضیح کی مثال یہ آیت ہے: "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیَاۃٌ" اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"دیکھئے ان الفاظ میں کس قدر جلالت و فخامت، فصاحت و بلاغت اور ایجاز کی شان پائی جاتی ہے۔ آیت کا آغاز "لکم" سے کیا اس میں اشارہ ہے کہ قصاص کا فائدہ تم ہی سے مخصوص ہے۔ پھر "فی القصاص" کا لفظ لایا گیا جس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ زندگی عدل و انصاف سے وابستہ ہے اور تقاضائے عدل یہ ہے کہ قاتل سے وہی سلوک کیا جائے جو اس نے مقتول سے کیا۔ قصاص کے لغوی معنے مماثلت کے ہیں اور یہ اتباع و پیروی کے معنے میں بھی مستعمل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:"

"وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ" (اور موسیٰ علیہ السلام کی بہن سے کہا اس کے پیچھے پیچھے جاؤ) (القصص - ۱۱)

دوسرے مقام پر ارشاد ہے: "فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا" یہاں بھی قصص کے معنے نقش قدم پر چلنا کے ہیں۔ بات کے لئے بھی "قص الحدیث واقتصاصہ" بولتے ہیں کیونکہ گفتگو بھی یکے بعد دیگرے کی جاتی ہے۔ قاتل کے بدلہ کو قصاص کہتے ہیں کیونکہ اس کی پیروی کرتے ہوئے اس سے وہی کچھ کیا جاتا ہے، جو اس نے انجام دیا[1]

دیکھئے آیت کی کس قدر فاضلانہ تفسیر فرماتے ہیں اور ساتھ ساتھ اسباب حسن و جمال کی نشان دہی بھی کرتے جاتے ہیں۔ پھر لفظ قصاص کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کا نتیجہ اتباع اور پیروی ہوتا ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو ضروب و امثلہ بھی ذکر کئے جاتے ہیں ابن قیم کی تصانیف کا مطالعہ کرنے والا اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ لغت سے متعلق مسائل کے ذکر و بیان میں ان کا اشہب قلم خوب جولانی دکھاتا ہے اور ان کے قول کی تائید میں حجج و براہین پیش کرنے میں ہرگز کوتاہی نہیں کرتا۔

اسی قبیل سے ابن قیم کا یہ بیان ہے کہ لفظ "قروء" سے مراد حیض ہے۔ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ لفظ حیض و طہر کے معنوں میں مشترک ہے۔ مگر حدیث نبوی میں صرف حیض کے معنے پر

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۲ ص ۱۰۳۔

دلالت کرتا ہے یہ قرآنی لغت ہے لہٰذا اسی معنے کے لئے متعین ہونا چاہیئے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو لفظ لغتِ معنے اور تسمیہ میں مشترک السبب ہوں (مثلاً طہر و حیض کا نام مشترک طور پر قرء ہے) اور ایک ہی نام سے موسوم ہوں تو دونوں کی حیثیت جداگانہ ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں انہوں نے مبرد و نحوی کے قول سے استشہاد کیا ہے کہ "لغت میں اشتراک صرف اسی وجہ سے ہوا کرتا ہے۔" قرء بہ معنے حیض میں ابن قیم نے یہ حدیث پیش کی ہے۔

"دَعِی الصَّلوٰۃَ اَیَّامَ اَقْرَائِکَ" (ایام حیض میں نماز چھوڑ دو)

اور اس آیت سے استشہاد کیا ہے۔ وَلَا یَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ یَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِیْ اَرْحَامِهِنَّ (جو چیز خدا نے ان کے رحموں میں پیدا کی ہے۔ عورتوں کو اس کا چھپانا جائز نہیں)

اس آیت میں عورتوں کو جس چیز کے مخفی رکھنے کی ممانعت ہے ابن قیم کے نزدیک وہ حالتِ حمل یا حیض ہے۔

نیز آیت: وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں تین ماہ عدت کا حکم عدمِ حیض سے معلق کیا گیا ہے نہ کہ عدمِ طہر سے (معلوم ہوا کہ بصورتِ حیض عدت اسی سے شمار کی جائے گی) وہ اس ضمن میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

"طلاق الامة تطلیقانِ وَعِدَّتُها حیضتان"[1] ۔ لونڈی کی دو طلاق ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے۔

ابن قیم نے حدیث ذیل کی شرح میں دلچسپ لغوی بحثیں کی ہیں اور اپنے نظریہ کے اثبات میں اشعار سے استشہاد کیا ہے۔

مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ یُعْلَمْ مِنْهُ الطِّبُّ قَبْلَ ذٰلِكَ فَهُوَ ضَامِنٌ — جو اظہارِ طب کرے اور اس سے واقف نہ ہو تو وہ ضامن ہے۔

فرماتے ہیں اس حدیث میں تین امور ہیں۔ لغوی۔ فقہی اور طبی۔

---

[1] زاد المعاد ج ص ۲۷۰ - ۲۷۱

لغوی وادبی یہ کہ طب بکسر الطاء عربی زبان میں متعدد معانی کے لئے مستعمل ہے۔
(۱) طِبّ بمعنی اصلاح عرب بولتے ہیں۔ طَبَبْتُہٗ یعنی اَصْلَحْتُہٗ)
(۲) بمعنے لطف وسیاست۔ شاعر کہتا ہے۔
شعر ؎

واذا تغیّر من تمیم اَمْرُھا	جب تمیم کا معاملہ بگڑ گیا تو میں نے اپنی
کُنتُ الطبیبَ لَھا برایٍ ثاقبِ	رائے روشن سے اسے درست کر دیا۔

(۳) بمعنے مہارت۔ مشہور لغت دان جوہری کہتے ہیں عربوں کے نزدیک ہر ماہر طبیب ہے ابو عبید کا قول ہے، طب کے اصلی معنے تجربہ ومہارت کے ہیں۔ کسی شخص کو طبیب اس وقت کہتے ہیں جب وہ کسی کام میں ماہر ہو۔ اگرچہ اس کی مہارت کا دائرہ بیماروں کے علاج معالجہ سے مختلف ہو۔ دیگر اہل لغت کہتے ہیں۔ رَجُلٌ طَبِیْبٌ یعنی ماہر شخص مہارت وذہانت کی وجہ سے اسے طبیب کہنے لگے۔

علقمہ کہتا ہے ؎

فَاِنْ تَسْئَلُوْنِیْ بِالنِّسَاءِ فَاِنَّنِیْ	اگر تم مجھ سے عورتوں کے بارے میں دریافت
خَبِیْرٌ بِاَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَبِیْبٌ	کرتے ہو تو میں عورتوں کی بیماریوں سے خوب واقف ہوں اور ان کا علاج بھی جانتا ہوں
اِذَا شَابَ رَأْسُ الْمَرْءِ اَوْ قَلَّ مَالُہٗ	جب آدمی بوڑھا ہو جائے یا اس کا مال کم ہو
فَلَیْسَ لَہٗ مِنْ وُدِّھِنَّ نَصِیْبٌ	جائے تو اسے ان کی محبت سے کوئی حصہ میسر نہیں

عنترہ کہتا ہے ؎

اِنْ تغدنی دُوْنِی الْقِنَاعَ فَاِنَّنِیْ	اگر تو میرے سامنے پردہ ڈال کر مستور در
طبٌّ بِاَخْذِ الْفَارِسِ الْمُسْتَلْئِمِ[۱]	محجوب رہنا چاہتی ہے تو کوئی مضائقہ نہیں میں پردہ پوش شاہسوار کے پکڑنے میں ماہر ہوں۔

---

[۱] یہ عنترہ عبسی کے معلقہ کا شعر ہے۔ شاعر اپنی محبوب سے تشبیب کرتا اور اپنی جراٴت وشجاعت کے واقعات سنا کر اسے راضی کرنا چاہتا ہے۔

(۴) طب بمعنے عادت۔ محاورہ ہے۔ لَیسَ ذَالِکَ بِطِبِّی (یہ میری عادت نہیں) فروہ بن مسیک کہتا ہے ؎

فما ان طبنا جبنٌ ولکن	بزدلی ہماری عادت میں داخل نہیں مگر موتیں
منایانا ودولۃ اٰخرین	ہماری ہیں اور اقبال دوسروں کا۔

(۵) طِبّ بمعنے سِحر۔ کہتے ہیں رَجُلٌ مَطْبُوْبٌ۔ ای مسحوز۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کی صحیح حدیث میں وارد ہے۔

جب یہود نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم پر جادو کر دیا اور دو فرشتے آکر ایک سرہانے اور دوسرا پاؤں کے نزدیک بیٹھ گئے تو ایک بولا "اس آدمی کا کیا حال ہے؟ دوسرے نے کہا "اس پر جادو کیا گیا ہے۔" پہلے نے پوچھا: کس نے کیا ہے؟ دوسرے نے جواب دیا: فلاں یہودی نے (اس حدیث میں مطبوب بمعنے مسحور استعمال ہوا ہے)

ابو عُبَید لُغوی کہتے ہیں۔ مسحور کو تفاؤلاً مطبوب کہتے ہیں۔ طِب کنایہ ہے سحر سے۔ جیسے ڈسے ہوئے آدمی کو خیر و سلامت کی فال لینے کے لئے "سلیم" بولتے ہیں۔ اسی طرح بے آب و گیاہ جنگل کو فلاۃ کے بجائے مفازہ کہتے ہیں۔ نیک فال لی جاتی ہے گویا وہ ہلاکت سے نجات حاصل کرنے کی جگہ ہے نہ کہ جائے ہلاکت۔

ایک حماسی شاعر کہتا ہے ؎

ان کُنتُ مطبوبًا فلا زلتُ ھٰکذا	اگر میں مسحور ہوں تو اسی طرح رہوں اور اگر
وان کنتُ مسحوراً فلا بَرِئَ السِّحرُ	مریض ہوں تو خدا کرے میرا مرض کبھی دور نہ ہو

اس شعر میں مطبوب سے مراد مسحور ہے اور مسحور بیمار کے لئے استعمال ہوا ہے۔

جوہری صاحبِ صحاح کہتے ہیں، مریض کو مسحور بھی کہا جاتا ہے اور دلیل میں یہ شعر پڑھا۔ شعر کا مفہوم یہ ہے کہ عاشق زار اپنے محبوب کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے۔ کہ اے محبوب تمہاری محبت کی وجہ سے میں جس مصیبت میں گرفتار ہوں میں بارگاہ ایزدی میں دست بدعا ہوں کہ یہ کبھی دُور نہ ہو۔ کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ سحر ہے یا مرض۔

لفظ طب طاء کی حرکات ثلاثہ کے ساتھ مستعمل ہے۔ بفتح الطاء بمعنے عالم و ماہر کبھی طبیب و معالج کو بھی طَبّ کہتے ہیں۔ طِب بکسر الطاء، طبیب کے فعل کا نام ہے۔ طُبّ بضم الطاء عرب میں ایک مقام ہے یہ ابن السکیت کا قول ہے اسکی تائید میں

وہ اس شعر سے استشہاد کرتے ہیں۔

فقلت هل اهلتم بطلب رکابکم — بجائزة[1] الماء التی طاب طُبتها

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے "من تطبّب" فرمایا اور من طب نہیں کیونکہ باب تفعّل تکلّف و تصنّع اور کسی چیز میں بزور داخل ہونے کے لئے استعمال ہوتا ہے فی الحقیقت وہ وصف اس میں موجود نہیں ہوتا۔ جیسے تحلّم اظہار حلم کیا تشجّع اظہار شجاعت کیا۔ تصبّر صابر بنا اور اس کے نظائر و امثلہ۔ اسی طرح تکلّف کو باب تفعل سے استعمال کرتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ؎

وقیس غیلان ومن تقیّس[2] — (یعنی جس نے قبیلہ قیس میں سے ہونے کا دعویٰ کیا)

ابن قیّم کی مہارتِ لغت و ادب میں ہم نے غیر معمولی طوالت سے کام لیا ہے۔ کیونکہ بظاہر یہ پہلو نہایت غیر معروف ہے۔ جو لوگ ان کی لغت دانی سے نا آشنا ہیں۔ وہ بڑی آسانی سے کہہ سکتے ہیں کہ ابن قیّم ایک عالم اور فقیہہ ہیں۔ لغت و ادب سے انہیں کیا واسطہ لہٰذا میں چاہتا تھا کہ شرعی علوم میں تبحّر و وسعت کے ساتھ ساتھ ان کی مہارت عربیت و بلاغت بھی ثابت کر دوں تاکہ میں برملا یہ دعویٰ کر سکوں کہ آپ عالم و فاضل ہونے کے پہلو بہ پہلو لغوی اور ادیب بھی تھے۔

اب یہ حقیقت ابھر کر سامنے آگئی کہ آپ وسیع العلم ہونے کے باوصف بلاغت اور اس کے قواعد میں بھی ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے۔ جب یہ مسلّمہ صداقت ہے۔ کہ ابنِ قیّم سے پہلے قدامہ ابی ہلال عسکری اور جرجانی کے ہاتھوں علم بلاغت کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ تو یہ کیونکر ممکن تھا کہ ابن قیّم ان علوم سے تشنہ کام رہ جاتے۔ بلکہ اس کے علی الرغم آپ نے ان علوم کے چشمۂ صافی سے خوب خوب اپنی علمی پیاس بجھائی۔ دیکھئے مندرجہ ذیل آیت میں

---

[1] الجائزة بمعنے انعام و عطیہ کہتے ہیں ایک امیر کا سامنا چند دشمنوں سے ہوا۔ درمیان میں نہر حائل تھی۔ امیر نے کہا من جاز بہذا النہر فلہ کذا فکلما جاز منہم واحدٌ اخذ جائزةً۔ جائزہ کا اصل معنے یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو پانی پلا کر جانے کی اجازت دے دے۔ کوئی شخص جب محافظ آب کے پاس آتا تو کہتا اجزنی ماءً ای اعطنی ماءً حتیٰ اذھب لوجہی واجوز عنک ثمّ کثر ھذا حتیٰ سمّوا العطیۃ جائزۃ لسان العرب ج ۷ ص ۵ ۲ے زاد المعاد ج ۳ ص ۱۴۳۔۱۴۴۔۱۴۵

آپ نے بلاغت کے کتنے دقیق نکات کی نشان دہی کی ہے۔

"وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (حاملہ عورتوں کی عدت بچہ جننا ہے)
(الطلاق - ۴)

فرماتے ہیں اس آیت میں تین اعتبار سے عموم ہے۔

(۱) مخبر عنہ یعنی مبتداء کا عموم اور وہ اولات الاحمال ہے کیونکہ وہ سب کو مشتمل ہے

(۲) اجل کا عموم۔ کیونکہ وہ لفظ هُنَّ کی طرف مضاف ہے اور اسم جمع کی اضافت معرفہ کی طرف عموم پیدا کرتی ہے۔ گویا وضع حمل ان کی جمیع اجل ہے۔ اگر کچھ عورتوں کی عدت مقررہ وضع حمل کے علاوہ ہوتی تو وضع حمل جمیع اجل نہ ہوتا۔

(۳) مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہیں۔ مبتدا تو ظاہر ہے (کیونکہ وہ مرکب اضافی ہے جو معرفہ ہوتا ہے) خبر اس لیئے معرفہ ہے کہ "أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" مصدر مضاف کی تاویل میں ہے یعنی "أَجَلُهُنَّ وَضْعُ حَمْلِهِنَّ" اور مبتدا و خبر جہاں دونوں معرفہ ہوں وہاں خبر مبتدا میں مقصور ہوتی ہے۔ جیسے ارشاد ربانی۔

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" (فاطر - ۱۵)

اب آیت کا خلاصہ یہ ہوا کہ حاملہ عورتوں کی عدت صرف وضع حمل ہے نہ کہ کچھ اور اور یہ مفہوم مبتداء خبر کے عموم سے پیدا ہوا۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ وضع حمل صرف حاملہ عورتوں کی عدت ہے اور یہ اختصاص مبتدا خبر کے معرفہ ہونے سے حاصل ہوا۔

یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ مبتداء خبر کی تعریف سے اختصاص کا لازم آنا علم بلاغت کے اہم مباحث میں سے ہے اور علماء بلاغت نے اپنی کتب میں اسے بیان کیا ہے۔ ابن قیمؒ نے علم بلاغت میں "الفوائد المشوّق الی علوم القرآن وعلم البیان" تصنیف کی۔ ۱۳۲۷ھ میں یہ کتاب پہلی مرتبہ مصر کے مطبع السعادۃ میں چھپی اور سید محمد بدرالدین النعسانی نے اس کی تصحیح کے فرائض انجام دیئے۔ مقدمہ مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب تصنیف کرنے سے پہلے مصنف علم بلاغت کی امہات الکتب ملاحظہ کر چکے تھے۔ پھر ان کتب سے استفادہ کیا اور جا بجا طبع زاد اضافوں سے کتاب کی قدر و قیمت بڑھائی۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"میں نے نادر علمی نکات کو حاصل کر کے ان کے اجمال کی تفصیل بیان کی

یہ بیش قیمت فوائد علم بیان کے قابل اعتماد علماء کی کتب سے اخذ کئے اور متقدمین ومتاخرین کی ان کتب سے جہاں تک مجھے رسائی نصیب ہو سکی وہ حسب ذیل کتب ہیں۔

کتاب البدیع لابن المعتز، کتاب الحالی والعاطل للحاتمی، کتاب المحاضرہ للحاتمی، کتاب الصناعتین للعسکری، کتاب اللمع للعجمی، کتاب المثل السائر لابن الاثیر، کتاب الجامع الکبیر لابن الاثیر وغیرہ

یہ جملہ کتب متعدد دیگر کتب سے ماخوذ اور ان کے مواد پر مشتمل ہیں۔

مزید برآں میں نے بے شمار لاثانی رقائق ونکات اکابر علماء سے سن کر اس میں اضافہ کئے جن کا سابقہ کتب میں کہیں نشان نہیں اور ایسی موشگافیاں کی ہیں جو محض القاء ربانی کا نتیجہ ہیں۔ مہملات کو واضح کیا مجمل کی تفصیلات ذکر کیں اور سب سے نادر اور زود فراموش مسائل ومعانی کو ہمیشہ کے لئے محفوظ کر لیا تاکہ کتاب کی افادیت کا دائرہ امکانی حد تک وسیع ہو۔[1]

---

[1] الفوائد المشوق الی علوم القرآن، ابن القیم ص ۷ - ۸

ابنِ قیّم ایک نحوی کی حیثیت سے

ابن قیّم ایک نحوی کی حیثیت سے: جب کوئی نحوی قواعد سے متعلق مسئلہ پیش آتا تو اس میں آپ کا راہوارِ قلم روانی و جولانی کے خوب جوہر دکھاتا۔ فرماتے ہیں:

"یہاں ایک مشہور مسئلہ ہے جسے سیبویہ نے ذکر کیا ہے۔ تم کہتے ہو۔ مَا اَبْغَضَنِیْ لَہٗ وَمَا اَحَبَنِیْ لَہٗ وَمَا اَمْقَتَنِیْ لَہٗ۔ یہ اس صورت میں کہو گے جب بُغض حُبّ اور مقت کے فاعل تم خود ہو۔ اور اپنے ہی فعل پر اظہارِ تعجب کرنے لگو۔ لیکن اس کے برعکس ما ابغضنی الیہ ما امقتنی الیہ ما اَحَبَنی اِلَیہ اس وقت کہو گے جب ان افعال کا فاعل کوئی اور ہو اور تم مبغوض محبوب اور ممقوت ہو۔ اندریں صورت تمہارا تعجب اس فعل پر واقع ہوگا جو مفعول یعنی تمہاری ذات پر واقع ہوا۔ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ لام فاعل کے لئے ہے اور الیٰ معقول کیلئے۔

اکثر نحوی یہ مسئلہ تو بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس کی علت نہیں بتاتے۔ میرے نزدیک اس کا سبب یہ ہے کہ لفظ لام معنوی فاعل کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے آپ کہیں لِمَنْ ھٰذا؟ تو جواباً کہا جائے گا۔ لِزَیْدٍ یہاں لام کا لانا ناگزیر ہے۔ لفظ الیٰ مفعول معنوی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً آپ کہیں الیٰ مَنْ یَصِلُ ھٰذا الکتابُ؟ تو اس کا جواب ہوگا۔ الیٰ عبد اللّٰہ لام کے مختص بالفاعل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اصلی معنےٰ ملک اختصاص اور استحقاق ہے اور یہ معانی صرف فاعل سے مخصوص ہیں مالک اور مستحق وہی ہوتا ہے۔

الیٰ کے مختص بالمفعول ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے اصلی معنےٰ انتہا، غایت کے ہیں اور فعل بھی اپنی غایت پر پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے، اور وہ غایت مفعول

ہے۔ لہٰذا الیٰ مفعول ہی کے مناسب حال ہے[1]۔"

دیکھئے ابن قیمؒ نے یہاں سیبویہ کا قول ذکر کرنے کے بعد اس کی بہترین توجیہہ کی ہے اور اس کی وہ علت ڈھونڈ نکالی جو کسی نحوی کے ذہن میں نہیں آئی[2]۔

ان بیانات سے روز روشن کی طرح واضح ہے کہ آپ حافظ اشعار تھے اور انہیں برمحل استعمال کرنے کا سلیقہ بھی رکھتے تھے۔ اشعار اور قرآن کے اقتباسات بھی آپ کی زینتِ کلام ہیں۔ اپنے معاصرین کی طرح سجع اور ضرب الامثال لانے سے بھی دریغ نہ کرتے۔

علاوہ ازیں آپ کی مہارت ادب ولغت فصاحت و بلاغت اور نحو دانی یہ سب اوصاف کھل کر سامنے آگئے ہیں۔

---

[1] زاد المعاد ج ۱ ص ۲۹ مطبعۃ صبیح۔

[2] اردو خواں حضرات سے معذرت خواہ ہوں کہ وہ اس خالص فنی مسئلہ میں دلچسپی نہ لے سکیں گے چونکہ خاکسار کتاب کے کسی حصہ کو نظر انداز کرنے کے حق میں نہیں لہٰذا ترجمہ کرتے وقت اس نحوی مسئلہ کو قلم زد کرنا مناسب خیال نہ کیا (غلام احمد حریری مترجم)

۸- ذاتی اوصاف و کمالات

ذاتی محامد و مناقب: ابن قیمؒ ایک آزاد مفکر، غور و فکر کے عادی اور کسی کی رائے کے مقلد نہ تھے۔ آپ کی حریت فکر و نظر کا یہ عالم تھا کہ وہ اپنے محترم استاذ امام ابن تیمیہ کی رائے کو بھی خاطر میں نہ لاتے۔ بشرطیکہ اس سے قوی تر بات حاشیہ خیال میں آجائے۔ چنانچہ مسئلہ ذیل اس کی بین مثال ہے:

مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ جب شیر خوار بچہ مرضعہ کا دودھ پیتے وقت دوسری عورت کی طرف منتقل ہو جائے تو شرعی حکم کیا ہے؟

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں۔ بچہ چھاتی سے دودھ پینے میں مشغول ہوتا ہے۔ پھر سانس لینے یا ستانے کے لئے رک جاتا ہے جب ایسا کرے تو یہ ایک رضعہ شمار ہوگا۔

امام احمد کے اس قول کی شرح میں ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔ سانس لینے کے بعد بچہ اگر عود نہ کرے تو بھی وہ رضعہ شمار ہوگا تو ظاہر ہے کہ بصورت عود بھی وہ رضعہ ہی ہوگا (اور سانس کے بعد اس نے جو دودھ پیا وہ دوسرا رضعہ شمار ہوگا) جیسے اپنی مرضی سے چھوڑتے ہیں۔

(۱) ابن قیمؒ کا کہنا ہے۔ امام احمد کے قول میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک وہ جو استاذ مکرم نے ذکر کیا (یعنی دو رضعات شمار ہوں گے) اس صورت میں "فھی رضعۃ" کی ضمیر مؤنث رضعہ ثانیہ کی جانب راجع ہوگی۔

(۲) دوسرا[1] یہ کہ دونوں کو ملا کر ایک رضعہ قرار دیا جائے گا۔ اندریں صورت ھی کی ضمیر کا مرجع اول و ثانی ہوگا اور یہ احتمال اقوی و ارجح ہے۔ کیونکہ انہوں نے قطع تنفس اور استراحت کو ایک رضعہ ہونے کی دلیل ٹھہرایا ہے اور یہ بتانے کی حاجت نہیں کہ یہ

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۵۳ - ۲۵۴ مطبع صبیح

استدلال دونوں کو ایک شمار کرنے کے لئے ہے نہ کہ دوسرے کو الگ رضعہ ثابت کرنے کی غرض سے[1]
اس سے ان کی حریت فکر اور خود اعتمادی کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ ان سے کچھ بعید بھی نہیں کیونکہ
وہ آزادیٔ فکر ونظر کے داعی تو تھے ہی! اس کی تفصیلات آگے آرہی ہیں۔

سابق الذکر مسئلہ میں ابن قیمؒ نے امام احمد کے قول کی توضیح وتشریح میں اپنے استاذ مکرم ابن
تیمیہ کی تقلید نہیں کی۔ بالکل آزادانہ غور وتامل سے جس نتیجہ پر پہنچے اسے واشگاف بیان کر دیا
اور بتایا کہ کلام کا جو پہلو حضرت الاستاذ سے چھوٹ گیا وہی لائق التفات ہے۔ اور جس کو انہوں
نے در خورِ اعتنا سمجھا اس سے اَرجح ہے۔ لطف یہ ہے کہ امام احمد کے قول کی عبارت بھی
ابن قیمؒ کی مؤید ہے اور وہ یہ کہ پہلا اور دوسرا رَضعہ مل کر ایک رَضعہ بنتا ہے نہ کہ دو جیسا کہ
شیخ الاسلام نے سمجھا۔

مندرجہ ذیل مسئلہ میں بھی ابن قیمؒ نے اپنے استاد کے خلاف جداگانہ مسلک اختیار کیا ہے
لونڈی کی عدت ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اس میں تین اقوال ہیں۔

۱۔ "لونڈی کی عدت دو ماہ ہے۔ کیونکہ اگر حیض سے عدت شمار کی جائے، تو دو حیض بنتے
ہیں۔ لہٰذا ایک ماہ کو ایک حیض کے قائم مقام کیا گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے
ایک روایت یہ ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول یہ ہے۔

۲۔ لونڈی کی عدت ڈیڑھ ماہ ہے کیونکہ لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت سے
نصف ہوتی ہے تو تین ماہ کا نصف ڈیڑھ ماہ ہوگا۔ کیونکہ تین ماہ کا نصف بآسانی
ڈیڑھ ماہ ہو سکتا ہے۔ بخلاف تین حیض کے کہ اس کی تنصیف ممکن نہیں لہٰذا عدت
ڈیڑھ حیض نہیں بلکہ دو حیض ہوگی یہ مذہب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت

---

[1] زاد المعاد میں مغنی لابن قدامہ سے امام احمد کا مذہب نقل کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بچہ اپنی مرضی
سے دودھ پینا چھوڑ دے تو ایک رضعہ ہوگا اور جب وہ پھر پینے لگے تو یہ دوسرا رضعہ گردانا جائے گا۔ اگر سانس
لینے یا ایک پستان سے دوسرے پستان کی طرف منتقل ہونے یا کسی بات میں مشغول ہو جانے یا مرضعہ کے خود
چھڑانے کی وجہ سے ہو تو ہم دیکھیں گے اگر جلد پھر پینا شروع نہ کرے تو ایک رضعہ ہوگا اور اگر جلد عود کرے تو اس
میں دو مسلک ہیں اول یہ کہ یہ دونوں الگ رضعہ شمار ہوں گے۔ ابوبکر نے یہی مسلک اختیار کیا ہے اور امام احمد کا یہی
نظریہ ظاہر ہے دوسرا یہ کہ یہ سب ایک رضعہ شمار ہوگا امام شافعی اسی کے قائل ہیں۔ زاد المعاد ج ۴ ص ۰۰۰ (غلام احمد حریری مترجم)

عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ ابن مسیّب امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعی کی جانب منسوب ہے اسکی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ جب مُحرم دوران احرام شکار کا مرتکب ہوا اور بطور تاوان اس کو نصف مُد دینا پڑے تو اسے ادا کرنا ہوگا اور اس کے عوض میں اگر روزہ رکھنا چاہے تو روزہ نصف یوم کا نہیں بلکہ پورے دن کا رکھنا پڑے گا۔

۳۔ اس ضمن میں تیسرا قول یہ ہے کہ عدت تین ماہ ہوگی حضرت عمرؓ کا ایک قول یہ ہے اور امام شافعی کا یہ تیسرا قول ہے۔ ان کے نزدیک مہینوں اور حیض سے عدت شمار کرنے میں فرق یہ ہے کہ مہینوں سے عدت شمار کرنے کا مقصد یہ ہے کہ عورت کے حمل کا پتا چل جائے اور تین ماہ سے کم عرصہ میں یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا اور اس میں حرّہ اور لونڈی برابر ہیں۔

لیکن حیض کا معاملہ مختلف ہے۔ صرف ایک حیض سے عدم حمل کا پتا چل جاتا ہے۔ اسی لئے لونڈی کے استبراء رحم میں ایک حیض کو کافی خیال کیا گیا ہے۔ شادی شدہ ہونے کے بعد لونڈی کی حیثیت بدل جاتی ہے اور وہ لونڈیوں سے بڑھ کر آزاد عورتوں کی طرح ہوجاتی ہے۔ اندریں صورت اس کی عدت لونڈی اور حرّہ کی عدت کے درمیان مقرر کی گئی ہے۔ یعنی حرّہ کی عدت تین حیض ہے اور استبراء الامتہ ایک حیض۔ پس شادی شدہ لونڈی کی عدت دو حیض ہوگی یعنی نہ تو آزاد عورت کی طرح تین حیض اور نہ غیر شادی شدہ لونڈی کی طرح ایک حیض بلکہ ان دونوں کے مابین

پھر اپنے استاذ محترم ابن تیمیہ کی رائے ذکر کرکے اس پر تعاقب کرتے ہیں۔

شیخ فرماتے ہیں یہ تیسرا قول اجماع صحابہ کے مخالف ہے کیونکہ صحابہ کا اختلاف صرف پہلے دو اقوال میں تھا لہٰذا تیسرے قول کا اظہار ناروا ہے۔ کیونکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ جمیع صحابہ غلطی پر تھے اور حق وصداقت انکے بیان سے خارج ہے۔ ابن قیمؒ شیخ سے اختلاف رائے کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ تیسرا قول صحابہ کے بعد عالم وجود میں نہیں آیا۔ بلکہ ابن وہب وغیرہ کے خیال کے مطابق حضرت عمر کا بھی ایک قول یہی ہے اور بہت سے تابعین بھی اس کے صحت کے قائل ہیں۔

ملاحظہ فرمایئے! ابن قیمؒ کس جرأت سے اپنے مکرّم استاد کی مخالفت کرتے اور ان سے الگ نظریہ قائم کرتے ہیں۔ ان کے شیخ فرماتے ہیں کہ تیسرا قول صحابہ کے بعد من گھڑت اور خانہ ساز ہے۔ لیکن ان کا کہنا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے[1]۔

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۹۵ - ۲۹۶ مطبعہ صبیح۔

ابن تیمیہ و ابن قیم کا تقابل: دونوں اکابر اس دور میں پیدا ہوئے جو مذہبی اختلافات سے پُر تھا۔ دونوں اس کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔ اور سلف صالحین کی طرح تشبیہ و تعطیل کے غلط عقائد کے علی الرغم کتاب و سنت کو حکم بنانے کی دعوت دیتے رہے۔ چونکہ دونوں کو مختلف فرقوں کے خلاف محاذ جنگ قائم کرنا پڑا اور معارضہ و مجادلہ کی نوبت آئی اس لئے دونوں میں قوت جدل و خصومت پائی جاتی ہے۔

لیکن اس یگانگت و یکسانیت کے باوصف ہم دونوں میں ایک امتیازی خصوصیت بھی دیکھتے ہیں اور وہ ہے عندالمعارضہ ابن تیمیہ کا جوش و حدت اور ابن قیم کا حلم و سکون اس کی وجہ امام کا وہ جذبہ جرأت و شجاعت ہے جس کے مظاہر بارہا میدانِ جنگ میں دیکھے گئے اور تاریخ کے اوراق ایسے واقعات سے پُر ہیں۔ العقود الدریۃ کے مصنف ایک واقعہ ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "مرج الصُّفّر کے مقام پر تاتاریوں اور مسلمانوں میں ایک جنگ ہوئی تھی۔ اس جنگ کے موقع پر امام ابن تیمیہ نے امیر لشکر سے کہا مجھے ایسے مقام پر کھڑا کیجئے۔ جہاں بآسانی جامِ شہادت نوش کر سکوں۔ اس نے آپ کو دشمن کے مقابلہ میں کھڑا کر دیا۔ دشمن سیلاب کی طرح اُمڈا چلا آ رہا تھا۔ گرد و غبار میں ان کے جنگی ہتھیار چمک چمک کر آنکھوں کو خیرہ کر رہے تھے۔ امام نے آنکھیں آسمان کی طرف اٹھائیں اور دیر تک لب ہلاتے رہے اور دعائیں مصروف رہے، پھر بڑی سرعت سے لڑائی کے لئے بڑھے ابن تیمیہ اور ان کے برادر حقیقی چلا چلا کر لوگوں کو آمادۂ جنگ و قتال کر رہے تھے اور بھاگنے سے روکتے تھے[1]"

جب میدان جہاد میں امام کی شجاعت و شہامت کا یہ حال ہو تو کوئی عجب نہیں کہ اپنے حریف مقابل کے خلاف وہ اسی روائتی جوش و خروش کے ساتھ حملہ آور ہوں اس کی بہترین مثال ان کی وہ تنقید ہے جو انہوں نے ابن عربی کی فصوص الحکم

---

[1] العقود الدریۃ لابن عبدالہادی ص ۱۷۷-۱۷۸۔

کے بعض مقامات پر کی ہے۔ مثلاً ابن عربی فرماتے ہیں۔

انامن اھوی، ومن اھوی انا (میں خود ہی محب ہوں اور خود ہی محبوب)

شیخ الاسلام فرماتے ہیں فصوص الحکم جن مسائل پر مشتمل ہے وہ ظاہر و باطن دونوں کے اعتبار سے کفر ہیں اور ان کا باطن تو ظاہر سے بھی گیا گزرا ہے۔ اس کو اہل وحدت اہل حلول اور اہل اتحاد کا مذہب کہتے ہیں[2]

آپ اپنے حریف مقابل کو کفر کا فتویٰ لگانے سے نہیں جھجکتے۔ ایک ایسا مرد مجاہد جو میدان حرب و قتال میں اپنی شجاعت و بہادری کا لوہا منوا چکا ہو اور جس کا قلم معرکۂ فکر و نظر میں انقلاب آفرین ہو اس سے اسی قسم کے اسلوبِ بیان کی توقع کی جاتی ہے اس کی جنگی مہارت کے نتیجہ میں فتح کی بشارت ملی۔ اس کے جوادِ قلم کی روانی سے فقہ و عقائد اور تصوف میں ایسی لازوال ثروت کا اضافہ ہوا کہ ابن تیمیہ کے آلام و مصائب اور صعوبات قید و بند کا طویل سلسلہ بھی اس کی بیش بہا قیمت کو کم نہیں کر سکتا۔

ابن قیمؒ بھی انہی حالات سے دوچار ہوئے مگر انہوں نے حلم و تحمل کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) ابن تیمیہ طبعاً جوشیلے اور غصیل تھے۔ ابن قیمؒ اس کے برعکس متحمل مزاج اور بردبار تھے

---

[1] مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہ طبع اول ص ۱۴۱

[2] اہل حلول کا نظریہ تھا کہ ذاتِ الٰہی نفس انسانی میں حلول کر آتی ہے یعنی ناسوت میں لاہوت کا حلول واقع ہو جاتا ہے یہ زاویۂ نگاہ ان چند لوگوں کا تھا جنہوں نے مسلمانوں کو تباہ کرنے کے لئے صدر اول میں اسلام کا لبادہ اوڑھ لیا تھا جب کہ مسلمانوں کا نصاریٰ سے اختلاط پیدا ہو گیا تھا۔ یہ نقطۂ فکر سب سے پہلے سبائی فرقے میں اور بعض کیسانیہ میں ظاہر ہوا۔ پھر قرامطہ میں پھر باطنیہ میں نظر آیا۔ اس کے بعد اس کا آخری رنگ بعض صوفیہ میں ظاہر ہوا حسین بن منصور حلاج نے اسی کا اعلان کیا تھا۔ وحدۃ الوجود کا مدعا یہ ہے کہ موجود صرف ایک ہی ہستی ہے۔ تعدد وجود واقع میں نظر آتا ہے یہ وجود کی شکلوں کا تعدد ہے نہ کہ ذاتِ موجود کا۔ اس مکتبِ فکر کا پرچم ابن عربی کے ہاتھ میں ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ وسیع زمین اور محیط آسمان اور اس میں تیرنے والے ستارے یہ سب تجلیات الٰہیہ کی صور و اشکال ہیں ساری کائنات (معاذ اللہ) خدا ہی میں گم ہے (ابن تیمیہ از ابو زھرہ اردو ترجمہ ص ۳۰۵ (غلام احمد حریری مترجم)

پس ان ہر دو متضاد اوصاف کا اثر ان کے اس رویہ میں رونما ہوا جو انہوں نے اپنے اعداء و مخالفین سے اختیار کیا۔

۲۔ اس کی دوسری وجہ دونوں کے مخصوص احوال و ظروف ہیں۔ ابن تیمیہ نے مجادلین کے خلاف معارضہ و مناقضہ کا پرچم بلند کیا اور اس کے نتیجہ میں انہیں مصائب و آلام سے دوچار ہونا پڑا فکری نزاع بھی جنگ و قتال کی طرح آغاز کار میں بڑا تیز و تند ہوتا ہے کیونکہ جانبین پوری طرح مسلح ہو کر میدان معارضہ میں اترتے ہیں۔ پھر بتدریج اس کی حدت و شدت کم ہو جاتی ہے چنانچہ ابن قیمؒ کا دور آنے تک مناظرہ بازی کی گرفت ڈھیلی پڑ چکی تھی اور اب اس میں وہ تیزی نہ رہی تھی۔ اس لیے ابن قیمؒ اپنے معارضہ و مناقشہ میں متوازن رہے۔ آپ بڑے صبر و سکون سے مختلف و متعارض افکار و آراء میں موازنہ کرتے۔ جسے شرع کے موافق پاتے لے لیتے اور جسے مخالف سمجھتے ترک کر دیتے خواہ وہ مسائل علم فقہ سے متعلق ہوں یا علم الکلام سے۔

جب ایک شاگرد کا اپنے استاذ سے متاثر ہونا ناگزیر ہے تو ابن قیمؒ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں خصوصاً جب کہ ابن تیمیہ ان کو اپنے فرزند کی جا سمجھتے اور انہیں پدرانہ نصیحتیں کرتے۔

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ جب کہ میں شیخ رضی اللہ عنہ پر اعتراض پر اعتراض کیے جاتا تھا فرمانے لگے۔

"اپنے دل کو شکوک و شبہات کا اسفنج نہ بنائیے کہ پہلے انہیں چوس لیں اور پھر اگلنے لگیں۔ بلکہ ایک ٹھوس شیشہ قرار دیجئے کہ شبہات گزرتے جائیں۔ لیکن اس میں جاگزین نہ ہو سکیں۔ اس شیشہ کی صفائی سے دل ان شکوک کو دیکھ لے اور اس کی صلابت و شدت سے دور پھینک دے۔ اگر دل ہر شبہ کو قبول کرتا جائے تو وہ شکوک و اعتراضات کا گھر بن کر رہ جائے گا او کما قال"

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ شبہات و ایرادات کے ازالہ میں میں نے اس سے بہتر نصیحت کبھی نہیں سنی[1]

دیکھیے شیخ نے ازالۂ شبہات کے لیے کتنا اچھا گر بتایا کہ آدمی انہیں نگلتا نہ جائے۔ بلکہ ان کے ازالہ میں ساعی و کوشاں رہے تاکہ اس کا دل شبہات کا مادیٰ و مستقر نہ بن جائے۔

---

[1] مفتاح دارالسعادۃ مطبعۃ السعادۃ ج ۱ ص ۱۴۸۔

ابن قیمؒ نے شیخ کی نصیحت سے اس ضمن میں خوب خوب فائدہ اٹھایا۔ ابن تیمیہ کا اصلی نصب العین رجوع الی الکتاب والسنۃ اور ان کو شرعی احکام کا مصدر و ماخذ بنانا ہے۔ ابن قیمؒ جب حریتِ فکر اور ترکِ تقلید کی دعوت دیتے ہیں تو ان کا مطمح نظر بھی صرف کتاب و سنت کو حکم بنانا ہے۔

ابن قیمؒ امام ابن تیمیہ کا قول نقل کرتے ہیں:

"جو شخص لوگوں کے امور کا والی یا صرف دو آدمیوں میں ثالث ہو۔ اس پر لازم ہے کہ عدل و انصاف کے تقاضوں پر عمل کرے اور کتاب و سنت کے مطابق فیصلہ کرے۔ کیونکہ یہی وہ شریعت ہے جو خدا نے آسمان سے نازل کی۔[1]

ارشادِ ربانی ہے:

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (الحدید-۲۵)	ہم نے اپنے رسولوں کو دلائل دے کر بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان بھی اتاری تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں۔

نیز فرمایا:

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا (النساء-۵۸)	اللہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانت والوں کی امانتیں دے دو۔ اور جب لوگوں میں فیصلہ کرو تو وہ انصاف پر مبنی ہونا چاہیئے۔ اللہ تعالیٰ بہت اچھی باتوں کی نصیحت کرتے ہیں اور وہ سمیع و بصیر ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ (المائدہ-۴۸)	اے نبی خدا کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کیجئے اور اس کے احکام کو چھوڑ کر لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کریں۔

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۹۲-۹۳ مطبعۃ الآداب۔

یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے کہ بہت سے مسائل میں ابن قیم نے شیخ کا مسلک اختیار کیا اور اسے دوسروں کے اقوال پر ترجیح دی۔ لیکن یہ تقلید ہرگز نہیں بلکہ اجتہاد میں موافقت و مطابقت ہے۔ حریتِ فکر اور ترکِ تقلید کے سرگرم داعی سے یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ خود ہی تقلید کرنے لگے۔ میرے ذہن میں استاذ و شاگرد کے توافق فی الاجتہاد کی متعدد مثالیں ہیں۔ میں چند ایک مثالیں ذکر کرنے پر اکتفا کروں گا۔ لیلۃ القدر کو شب معراج سے افضل ثابت کرتے ہوئے ابن قیمؒ رقمطراز ہیں۔

"ایک مرتبہ شیخ الاسلام سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص شب معراج کو لیلۃ القدر سے افضل بتاتا ہے اور دوسرا لیلۃ القدر کو ان میں سے کس کا قول قرین حق و صواب ہے۔ شیخ نے جواباً فرمایا جو شخص شب معراج کی افضلیت کا قائل ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مخصوص رات جس میں آپ معراج کیلئے تشریف لے گئے اور پھر اس رات کے نظائر و امثال جو ہر سال لوٹ کر آتے ہیں بایں معنے لیلۃ القدر سے افضل ہے کہ ان میں عبادت و دعا شب قدر سے زیادہ درجہ رکھتی ہے۔ تو یہ قطعی طور سے باطل ہے اور کوئی مسلمان اس کا قائل نہیں"۔ اس کا بطلان محتاج دلیل و برہان نہیں۔ کیونکہ جس رات کو شب معراج تصور کیا جاتا ہے۔ قیام و عبادت کے لئے اس کی تخصیص ثابت نہیں۔ اس کے برخلاف لیلۃ القدر میں ذکر و عبادت کی فضیلت نصوص شرعیہ سے ثابت ہے۔ جیسا کہ صحیحین میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

من قام رمضان ایماناً و احتساباً غفر لہ ماتقدم من ذنبہ۔	جو شخص رمضان میں بحالت ایمان و طلب ثواب کے لئے قیام کرے اس کے سابقہ گناہ معاف کئے جاتے ہیں۔

اور ارشاد خداوندی ہے:

لَیْلَةُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَھْرٍ (شب قدر۔ ہزار مہینے سے بہتر ہے)

(القدر۔ ۵)

اور افضلیت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قرآن اتارا گیا ہے۔

اور اگر اس کا مقصد اس مخصوص رات کی افضلیت ہے جس میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم معراج کے لئے تشریف لے گئے اور جس میں آپ کو وہ کچھ حاصل ہوا جو دوسری راتوں میں نہیں ہوا۔ بغیر اس کے کہ اس رات میں قیام وعبادت کی تعیین وتخصیص کی جائے تو یہ درست ہے[1]"

ابن قیمؒ نے استاذ مکرم کی یہ رائے ذکر کر کے اس پر کوئی تنقید نہیں کی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس سے متفق ہیں۔

ذبیح کا ذکر کرتے ہوئے کہ آیا وہ حضرت اسماعیلؑ ہیں یا حضرت اسحاق ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ صحابہ تابعین اور متاخرین کے نزدیک یہ قول اقرب الی الصواب ہے کہ حضرت اسماعیل ذبیح ہیں۔ اور حضرت اسحاق کو ذبیح قرار دینا۔ بیس سے زیادہ وجوہ واسباب کی بنا پر باطل ہے۔ میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ یہ قول اہل کتاب سے ماخوذ ہے۔ حالانکہ یہ ان کی کتاب کی تصریحات کے مطابق بھی غلط ہے۔ کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مامور فرمایا کہ اپنے پلوٹھے اور ایک روایت کے مطابق اکلوتے بیٹے کو ذبح کریں۔ مسلمان اور اہل کتاب اس بات میں متفق ہیں کہ آپ کے پلوٹھے بیٹے حضرت اسماعیل تھے۔ ان قائلین کو اس بات سے دھوکا ہوا کہ موجودہ تورات میں یہ الفاظ ہیں کہ اپنے بیٹے اسحاق کو ذبح کیجئے۔ حالانکہ یہ اہل کتاب کی تحریف اور دروغ بافی ہے۔ کیونکہ یہ اکلوتے اور پلوٹھے بیٹے والے بیان کے منافی ہے[2]

امام ابن تیمیہ سے موافق الرائے ہونے کی ایک اور مثال ملاحظہ فرمایئے۔ یہ رائے انہوں نے رضاع کبیر سے حرمت رضاع ثابت کرنے والی حدیث کے بارہ میں شیخ کا مسلک بتاتے ہوئے ظاہر کی ہے۔ ہم اس کو کھول کر بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ قاری کیلئے کوئی گنجلک اور اشتباہ باقی نہ رہے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے دو قسم کی احادیث مروی ہیں۔ ایک قسم کی احادیث کا مفہوم یہ ہے کہ حرمت اس رضاع سے ثابت ہوتی

---

[1] زاد المعاد ج ۱ ص ۱۴ مطبعہ صبیح

[2] " " " ص ۲۱۔

سے جو ولادت سے دو سال کے اندر اندر شیر خواری میں وقوع پذیر ہو۔ اس کے برعکس دوسری قسم کی احادیث رضاعِ کبیر کو بھی موجبِ حرمت قرار دیتی ہیں۔ انہی احادیث میں سے ایک وہ حدیث ہے جسے امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں بروایت زُہری از عُروہ از حضرت عائشہ وحضرت سلمہ رضی اللہ عنہما روایت کیا ہے کہ ابو حذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ بن عبد شمس نے سالم کو متبنیٰ بنا رکھا تھا اور اس کی شادی اپنی بھتیجی ہند بنت ولید بن عتبہ سے کر دی تھی۔ سالم ایک انصاری خاتون کا آزاد کردہ غلام تھا جیسے نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے زید کو متبنیٰ بنایا تھا۔ عرب میں رواج تھا کہ جو شخص کسی کو متبنیٰ بناتا وہ اسی کی طرف منسوب ہو جاتا تھا اور اس کا وارث بھی ٹھہرتا تھا۔ اسی ضمن میں یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

"اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآءِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْٓا اٰبَآءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِی الدِّیْنِ وَمَوَالِیْكُمْ۔" ان کو ان کے باپوں کے نام سے پکارو۔ خدا کے نزدیک یہ بات زیادہ قرینِ انصاف ہے اور اگر تمہیں ان کے باپوں سے آشنائی نہیں تو وہ تمہارے دینی بھائی اور آزاد کردہ غلام ہیں۔

(الاحزاب - ۵)

اس آیت کے نازل ہونے پر ان کی نسبت ان کے باپوں کی طرف کی جانے لگی۔ جس کے باپ کا نام معلوم نہ تھا وہ مولیٰ اور دینی بھائی تصور کیا گیا۔

حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل بن عمرو قرشی عامری بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئی کہنے لگیں۔ حضرت ہم سالم کو بیٹا سمجھا کرتے تھے۔ وہ میرے اور ابو حذیفہ کے ساتھ ایک ہی مکان میں رہتا تھا۔ اب ان کے بارے میں جو حکم ربانی نازل ہوا وہ آپ جانتے ہی ہیں۔ اب اس بارے میں کیا ارشاد ہے؟ آپ نے فرمایا سالم کو دودھ پلا دو۔ سہلہ نے پانچ رضعہ دودھ پلایا اور وہ ان کا رضاعی بیٹا بن گیا۔

اس حدیث سے استنباط کرتے ہوئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ وطیرہ تھا کہ جس کو دیکھنا اور اپنے یہاں آنے کی اجازت دینا چاہیں اپنی بھانجیوں اور بھتیجیوں کو کہتیں کہ اسے دودھ پلا دو وہ پانچ گھونٹ دودھ پلا دیتیں اور وہ آپ کے یہاں آنے لگتا خواہ بڑی عمر کا کیوں نہ ہو۔ حضرت ام سلمہ اور دیگر ازواجِ مطہرات حضرت

عائشہ کے اس طرزِ استدلال سے متفق نہ تھیں۔ ان کے نزدیک موجب حرمت صرف وہ دودھ پلانا تھا جو بچپن میں ہو۔ وہ حضرت عائشہ سے کہتیں مبادا یہ رخصت آنحضور نے خصوصی طور سے صرف سالم کو دی ہو۔[1]

جو لوگ صرف دو سال کی عمر تک حرمت رضاعت کے قائل ہیں وہ اس حدیث کے کئی جواب دیتے ہیں۔ ابن قیمؒ نے اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔

۱۔ ان کا پہلا جواب یہ ہے کہ سالم والی حدیث منسوخ ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں حضرت عائشہؓ کے عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منسوخ نہیں ورنہ انہیں اس کے منسوخ ہونے کا علم ہوتا۔ ازواج مطہرات نے سالم کا خاصہ کہہ کر حضرت عائشہ کی مخالفت کی یہ کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔[2]

۲۔ یہ رعایت صرف سالم کو حاصل ہے کسی اور کو نہیں۔ حضرت امّ سلمہؓ اور دیگر ازواج مطہرات نے یہی موقف اختیار کیا۔[3]

۳۔ سہلہ والی حدیث نہ عام ہے نہ منسوخ اور نہ سالم کے ساتھ مخصوص۔ بلکہ ناگزیر حالات میں جس شخص سے پردہ کرنا دشوار ہو وہاں اجازت دی جا سکتی ہے۔ جیسے سالم اور حضرت ابو حذیفہ کی بیوی۔ ایسی صورت میں رضاع کبیر بھی حرمت میں مؤثر ہوگا۔ مگر عام حالات میں صرف رضاع صغیر ہی موجب حرمت ہوگا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا مسلک بھی یہی ہے جن احادیث میں بڑی عمر میں رضاع کی نفی ہے یا تو وہ مطلق ہیں اور سہلہ والی حدیث سے مقید ہو جائیں گی یا عام ہیں اور یہ حدیث ان کی مخصص ہے کہ صرف اس حالت میں رضاع کبیر معتبر ہے۔ یہ مسلک سہلہ کی حدیث کو منسوخ یا سالم کے ساتھ مخصوص قرار دینے سے اولیٰ وافضل ہے اور اس سے دونوں طرف کی احادیث پر عمل ہو جاتا ہے اور کوئی حدیث متروک العمل قرار نہیں پاتی۔ اس ضمن میں ابن قیمؒ نے شیخ کا مسلک ذکر کرتے ہوئے اسے پسند کیا اور سہلہ والی حدیث کی مخالف و معارض احادیث کا مرتبہ بتایا۔

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۴۱ - ۲۴۲

[2] " " ص ۲۵۸ - ۲۵۹

[3] " " ص ۲۵۹

اس سے ظاہر ہے کہ جب انہیں اپنے استاذ کی رائے پر اطمینان ہو تو وہ اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ عدم اطمینان کی صورت میں وہ جو پہلو اختیار کرتے ہیں اس کے ثبوت میں دلائل دیتے ہیں۔ اس میں یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آتی ہے کہ آپ اپنے اصلی مقصود و مطلوب یعنی دعوتِ اجتہاد و ترک تقلید میں بڑی دیانت داری سے ساعی و کوشاں رہتے ہیں اور اس کو کبھی اپنی نظر سے اوجھل نہیں ہونے دیتے۔

تعصب سے احتراز: ابن قیم کی داستانِ حیات کا قاری یہ تسلیم کرنے پر مجبور رہے کہ آپ متعصب حنبلی نہ تھے۔ آپ بلاشبہ حنبلی تھے۔ مگر اپنے استاد کی طرح حق کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیتے اور اس ضمن میں اشخاص کی کچھ پروا نہ کرتے۔ چند امثلہ درج ذیل ہیں۔

ابن قیم مالِ غنیمت کے خمس اور زکوٰۃ کی تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک خمس اور زکاۃ کا مال تمام مستحقین زکاۃ میں تقسیم کرنا چاہیئے اور مستحقین کی ہر صنف میں سے اتنے اشخاص کو یہ مال دیا جائے جن پر جمع کا اطلاق کیا جا سکتا ہو۔ اس کے برخلاف امام مالک اور اہل مدینہ کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ اور خمس کی تقسیم ان اصناف میں محدود ہونی چاہیئے مگر یہ ضروری نہیں کہ اس میں سے سب کو حصہ دیا جائے۔ امام احمد اور ابو حنیفہ خمس کی تقسیم میں امام شافعی کے قول پر عمل کرتے ہیں اور تقسیم زکاۃ میں امام مالک کی رائے پر[1]

ابن قیم فرماتے ہیں:

"جو شخص نصوص شرعیہ میں غور و فکر کرتا اور آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے تعامل کو دیکھتا ہے اسے محسوس ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کا قول زیادہ قرین صدق و ثواب ہے۔ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم خدا و رسول کے حصّہ کو مصالح اسلام میں صرف کرتے تھے۔ خمس کے چار حصے مستحقین کو دیتے اور ان میں زیادہ ضرورت مند لوگوں کو مقدم سمجھتے۔ غیر شادی شدہ لوگوں کی شادی کر دیتے، ان کے قرض ادا کرتے، حاجت مندوں کی امداد کرتے۔ غیر شادی شدہ کو ایک حصّہ اور شادی شدہ کو دو حصے عطا کرتے[1]

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۹۹ - ۳۰۰ -

دو حصے عطا کرتے[1]

احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ آپ نے غزوہ حنین میں تالیف قلب کے لئے نو مسلموں میں مال غنیمت تقسیم کیا اور انصار کو کچھ نہ دیا۔ انصار نے اس پر اظہار ناراضگی کیا تو آپ نے فرمایا:

الا ترضون ان یذھب الناس	کیا یہ بات تمہیں پسند نہیں کہ لوگ اونٹ
بالشاۃ والبعیر وتنطلقون	اور بکریاں لے کر گھروں کو جائیں اور تم رسول
برسول اللہ صلی اللہ علیہ	اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے گھروں میں
وسلم تقودونہ الی رحالکم	لے جاؤ۔ بخدا جو چیز تم اپنے ہمراہ لے جا
فواللہ لما تنقلبون بہ خیر	رہے ہو وہ اس سے کہیں بہتر ہے جو وہ اپنے
مما ینقلبون بہ[2]	ساتھ لے جا رہے ہیں۔

عوف بن مالک رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ جب آنحضور کے پاس مال غنیمت آتا تو اسی روز تقسیم کر دیتے۔ شادی شدہ کو دو حصے اور غیر شادی شدہ کو ایک حصہ عطا کرتے[3]

ان احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے یا آپ کے خلفاء راشدین نے کبھی یتیموں مسکینوں، مسافروں اور اقارب کو جمع کر کے ان میں مساوی یا غیر مساوی طور پر مال غنیمت کے چار خمس تقسیم نہیں کئے۔ آپ نے مال زکاۃ کی تقسیم میں بھی ایسا کبھی نہیں کیا۔ یہ ہے آپ کی سیرت مقدسہ جو عین صواب اور فصل خطاب ہے[4]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم مسئلہ زیر بحث میں حنابلہ کے طرز فکر کے بجائے امام مالک اور اہل مدینہ کے طریقہ پر عمل پیرا تھے۔ ان کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ تقسیم انہیں مصارف میں محدود رہنی چاہیئے۔ جو قرآن میں مذکور ہیں اور ان سے تجاوز نہیں کرنا چاہیئے۔

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۹۹-۳۰۰

[2] حوالہ مذکور

[3] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۹۷، ۲۹۸

[4] ؍؍ ج ۳ ص ۳۰۰

البتہ یہ ضروری نہیں کہ اس میں سب اصناف شامل ہوں، بلکہ ضرورت مند لوگوں کو دیا جائے۔ اور زیادہ استحقاق رکھنے والوں کو ترجیح دی جائے۔ اہل مدینہ کے مسلک پر عامل ہونے کی وجہ صرف یہ تھی کہ احادیث صحیحہ آنحضور اور خلفاء راشدین کا تعامل اہل مدینہ کے مسلک کا مؤید ہے امام مالک اور اہل مدینہ کے مسلک کو راجح قرار دینے کا مقصد حنابلہ کے خلاف بغاوت کرنا نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دلائل وبراہین کی روشنی میں ان کا مسلک قوی تر معلوم ہوتا ہے۔

جن مسائل میں ابن قیمؒ نے حنابلہ کی مخالفت کی ہے اور ان پر دلیل وبرہان کے سب دروازے بند کر دیئے ہیں، قیدی عورت سے مجامعت کرنے کا مسئلہ بھی ان میں سے ایک ہے۔ مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابن قیمؒ استبراء رحم کے بعد قیدی عورت سے مجامعت کو جائز سمجھتے ہیں اگرچہ اس کا خاوند زندہ ہو۔ امام شافعی اور بعض اصحاب احمد بھی اسی کے قائل ہیں یہ صحیح مسلم کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کے راوی ابو سعید خدریؓ رضی اللہ تعالےٰ عنہ ہیں۔ حدیث کا مضمون یہ ہے کہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر مقام اوطاس کی جانب بھیجا۔ وہاں دشمن سے لڑائی ہوئی۔ صحابہ فتح یاب ہوئے اور متعدد عورتیں قیدی کی حیثیت سے اسلامی لشکر میں لائی گئیں۔ بعض صحابہ ان سے اس لئے الگ رہے کہ ان کے خاوند بقید حیات تھے۔ اللہ تعالےٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی۔

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (النساء۔۲۴)	شادی شدہ عورتیں حرام ہیں۔ مگر لونڈیاں حلال ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ جب ان کی عدت گزر جائے تو حلال ہیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ قیدی عورت کا خاوند زندہ ہو تب بھی اس سے مجامعت درست ہے۔ کافر کا نکاح اس سے ٹوٹ جاتا ہے اور اس کی بیوی کی عصمت زائل ہو جاتی ہے یہی مسلک قرین حق وصواب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک دوسرا شخص اس کے حق پر غالب آ چکا ہے اب بیوی پر اس کا قبضہ نہیں رہا اور اس کو قیدی بنانے والا اس کی نسبت عورت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے لہٰذا مجامعت کے حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ کوئی نص اور قیاس اس کے معارض نہیں۔ ابن قیمؒ ان حنابلہ کی مخالفت کرتے ہیں۔ جن کا خیال ہے۔

کہ قیدی عورت اس صورت میں حلال ہے جب وہ تنہا قیدی بنائی جائے۔ چنانچہ ہم ابن قیمؒ کے معارضہ کے اصل الفاظ نقل کرتے ہیں جس سے ان کے فکر و نظر کی گہرائی کا اندازہ ہوتا ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"حنابلہ کی رائے میں قیدی عورت سے اس وقت مجامعت حلال ہے جب وہ تنہا قید کی جائے کیونکہ اس صورت میں قطعی طور سے معلوم نہ ہوگا کہ اس کا خاوند بقید حیات ہے یا نہیں اور نامعلوم چیز معدوم کی مانند ہوتی ہے لہٰذا استبراء کے بعد مجامعت حلال ہوگی۔ جب خاوند عورت کے ہمراہ ہو تو وطی جائز نہیں۔ ابن قیمؒ حنابلہ پر گرفت کرتے ہیں کہ جب اکیلی عورت کو قید کیا جائے اور ہمیں یقینی طور سے معلوم ہو کہ اس کا خاوند دارالحرب میں زندہ ہے تو حنابلہ کی رائے میں اس سے مجامعت جائز ہونی چاہیئے۔"

حنابلہ نے اس کا جو جواب دیا ہے وہ نہایت بے سرو پا اور بودا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ فرد کو غالب اکثریت پر محمول کرنا چاہیئے۔ فرد سے مراد ان کی یہ ہے کہ جب عورت اکیلی قید کی جائے اور خاوند موجود ہو۔ غالب اکثریت کا مطلب یہ ہے کہ جب عورت تنہا قیدی بنائی جائے اور خاوند معدوم ہو۔

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ "غالب اکثریت تو اس امر کی ہے کہ جب عورتوں کو تنہا قید کیا جائے تو ان کے خاوند زندہ موجود ہوں۔ ان سب کا معدوم ہونا نہایت نادر حالت میں پایا جاتا ہے اب حنابلہ سے کہا جائے گا کہ جب خاوند کا مال اور اس کی بیوی قیدی بنانے والے کی ملک ہوگئے اور تمام مملوکہ اشیاء سے اس کا قبضہ جاتا رہا اور اب وہ خود بھی معصوم نہیں رہا تو اس کی بیوی کی عصمت کیونکر باقی رہ سکتی ہے۔ جب کہ اس کی بیوی وہ بذاتِ خود اور اس کی تمام مملوکہ اشیاء پر قیدی بنانے والے کا قبضہ ہو چکا ہے۔"[۱] جن مسائل میں ابن قیمؒ نے حنابلہ کی رائے کا التزام نہیں کیا ان میں یہ مسئلہ بھی شامل ہے کہ اقارب کا نان و نفقہ کس کے ذمہ واجب الاداء ہے۔ انہوں نے صحیحین کی روایت سے گفتگو کا آغاز کیا ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے۔

---

[۱] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۷ - ۱۸۔

"ابوسفیان کی بیوی ہند بارگاہ نبوی میں حاضر ہو کر عرض پرداز ہوئی کہ میرا خاوند ابوسفیان بخیل آدمی ہے اور ہمیں اتنا نان و نفقہ نہیں دیتا جو مجھے اور میرے اہل و عیال کو کافی ہو سکے۔ میں اس کی لاعلمی میں بقدر ضرورت کچھ لے لیتی ہوں۔ آپ نے فرمایا۔

"خُذِيْ مَا يَكْفِيْكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوْفِ" — صرف اتنا لے لو جو مناسب طریقہ سے تمہارے اور تمہارے اہل و عیال کیلئے کافی ہو[1]

ابن قیمؒ فرماتے ہیں اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ اولاد کے نان و نفقہ کا ذمہ دار صرف باپ ہوتا ہے اور والدہ اس ذمہ داری میں اس کی شریک نہیں۔

اس ضمن میں صحیح مسلک یہ ہے کہ باپ کی طرح نان و نفقہ کی ذمہ داری صرف عصبات پر عائد ہوتی ہے اور ماں پر نہیں۔ شرعی قواعد کا تقاضا یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عصبات ہی تنہا دیت کا بوجھ اٹھاتے ہیں۔ ولایتِ نکاح، ولایت موت اور ولایت میراث بھی صرف انہی سے متعلق ہے۔ ابن قیمؒ پھر امام شافعی کا قول ذکر کرتے ہیں کہ نفقہ صرف عصبات پر واجب ہے اور کسی پر نہیں۔ امام احمد سے بھی ایک روایت منقول ہے۔ دلائل بھی اسی کی تائید کرتے ہیں[2]۔ ابن قیمؒ پھر حنفیہ کا مسلک بیان کرتے ہیں۔

حنفیہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ درجہ قرابت میں اتحادِ جہت کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ مثلاً اگر بیٹا اور بیٹی موجود ہوں تو ان کو برابر نفقہ دیا جائے گا۔ کیونکہ قرابت کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں[3]۔ بیٹی اور پوتے کی موجودگی میں بیٹی کو نفقہ دینا ضروری ہے۔ کیونکہ بیٹی نسب

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۰۷

[2] " " ص ۲۱۳

[3] ظاہر الروایات کی رو سے نفقہ مرد و عورت کے لئے مساوی ہوگا۔ صحیح مسلک یہی ہے کیونکہ نفقہ کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں (ھدآیہ) حاشیہ میں کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ سے اغلب روایت یہی ہے۔ فقیہ ابوالليث بھی اسی کے قائل ہیں اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے حسنؒ امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ نفقہ ذوی الارحام میں تہائیوں کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا۔ ایک ثلث عورت کو اور دو ثلث مرد کو (اللباب ج ۲ ص ۲۸۶)

کے لحاظ سے زیادہ قریب ہے[1]۔ اگر جہت میں اختلاف ہو تو نفقہ میراث کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے۔ مثلاً ماں اور بیٹی کی موجودگی میں ماں کو ۱/۴ نفقہ دیا جائے گا اور باقی بیٹی کو۔ امام احمد کا قول[2] بھی یہی ہے۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ نفقہ کو میراث کی طرح تقسیم کرنے میں ابن قیمؒ امام احمد کے مسلک کے پابند نہ تھے۔ امام احمد اپنے مسلک میں حدیث "اَلْغُرْمُ بِالْغُنْمِ" (نقصان کی ذمہ داری اسی قدر عائد ہوگی جس قدر کسی نے نفع اٹھایا ہو) پر عمل کرتے ہیں مگر ابن قیمؒ اس سے زیادہ قوی روایات سے استناد کرتے ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ نفقہ عصبات پر واجب ہے، امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں۔

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۸۸

[2] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۱۴

بابِ دوم

۹- فقہ ابنِ قیمؒ

فصلِ اوّل

ابنِ قیمؒ کا مطمحِ نظر: ابنِ قیمؒ کا قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ چند ایک مقاصد آپ کے پیشِ نظر تھے اور آپ ہر قیمت پر انہیں پورا کرنے کی کوشش کرتے۔ یہ مقاصد اس دور کے مسلمانوں کے عصری حالات کا تقاضا تھے۔ آپ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ باہمی اختلافات نے مسلمانوں کو بے حد کمزور کر دیا ہے۔ آپ کی رائے میں اس انحطاط کا واحد علاج یہ تھا کہ مسلمان فکری نظری اختلافات کو بالائے طاق رکھ کر ایک جھنڈے تلے جمع ہو جائیں اور سلف صالحین کی روش پر گامزن ہو کر صرف کتاب و سنت کو حکم بنائیں باقی سب کچھ چھوڑ دیں اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ابنِ قیمؒ اپنے محترم استاد کی طرح طریقِ سلف سے وابستہ رہے اور دونوں نے اسی طریقہ کی نشر و اشاعت اور دوسرے طریقوں کی مخالفت کے لئے اپنی مساعی جمیلہ وقف کر دیں۔

لہٰذا مذہب سلف کی طرف دعوت دینا ابنِ قیمؒ کا اوّلین مطمحِ نظر تھا۔ کیونکہ یہی مسلک دین کی صحیح نمائندگی کرتا ہے اور ہر طرح کے منحرف نظریات و افکار اور گمراہ کن خیالات سے اس کا دامن پاک ہے۔ میں آپ کے کلامی معتقدات کا ذکر کرتے وقت اس نصب العین کی تفصیلات بیان کروں گا۔

اس دور میں فکر و نظر پر جو جمود طاری تھا اور جو آخر کار راحت و آسائش کا موجب ہوا۔ ابنِ قیمؒ کے لئے پریشانی کا موجب ہوا۔ اس فکری تعطل نے تقلید کا دروازہ چوپٹ کھول دیا اور فکر و نظر بے کار ہو کر رہ گئے۔ ابنِ قیمؒ نے اس کے خلاف حریتِ فکر و نظر اور ترکِ تقلید

کی دعوت دی۔

اہل باطل نے "الحِیَل" کے پردہ میں جس طرح دینی حقائق کا حلیہ بگاڑا اور شرعی احکام کو تضحیک و استہزاء کا نشانہ بنایا تھا، ابن قیمؒ اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ آپ نے اس کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ اور دینی روح کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی دعوت دینی شروع کی۔ اس کے پیش نظر آپ نے حُریّت عقد اور وسعتِ بیّنات کا دروازہ کھولا۔ مندرجہ ذیل اغراض و مقاصد آپ کے پیش نظر تھے۔

اوّل:۔ عقائد میں طریق سلف کی طرف دعوت دینا۔

دوم: حریّت فکر و نظر۔

سوم:۔ استہزاء بالدین کے خلاف اعلانِ جنگ۔

چہارم:۔ روحِ شریعت کا فہم و شعور حاصل کرنا۔

۱۔ جہاں تک پہلے مقصد کا تعلق ہے اس کی تفصیلات عقائد کے باب میں ذکر کی جائینگی

حُریّتِ فکر و نظر: ابن قیمؒ نے آزادئ فکر و نظر اور ترکِ جمود کی دعوت دی اور اس غرض کو پورا کرنے کے لئے تقلید کے خلاف اعلان حرب و پیکار کیا اور اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا۔ ہمارے لئے یہ بات معلوم کرنا از بس ناگزیر ہے کہ تقلید کا آغاز مسلمانوں میں کب ہوا؟

اور ابنِ قیمؒ تقلید کے خلاف کیوں نبرد آزما ہوئے؟

یہ حقیقت ہے کہ تقلید نہ عہد نبوی میں رُونما ہوئی اور نہ عہد صحابہ میں تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں بھی اس کا کوئی نشان نہ تھا۔ بلکہ چوتھی صدی ہجری میں جب ائمہ اربعہ کے مذاہب مختلف دیار و امصار میں جاگزیں ہوئے تو تقلید نے پر پرزے نکالے۔ ظاہر ہے کہ ہر فقہی مسلک کے اعوان و انصار تھے جو اس کی پشت پناہی کرتے اور اپنے امام کے مسلک کو پھیلانے میں سعی و جہد کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتے تھے ائمہ اربعہ کے متبعین کا پہلا گروہ اسی روش پر گامزن رہا۔ اس کے بعد دو فریق ان کے نائب قرار پائے۔

۱۔ تعصب کی حد تک اپنے مسلک کی حمایت کرنے والے۔

۲۔ محض تقلید پر قناعت کرنے والے۔

رفتہ رفتہ یہ تقلیدی رجحان رُو بترقی رہا۔ جب ابن قیمؒ کا دور آیا تو یہ نظریہ قلوب واذہان میں راسخ ہو چکا تھا۔ علماء نے اپنی تمام تر صلاحیتوں کو ائمہ سابقین کے فتاویٰ دہرانے میں محدود کر دیا تھا وہ کسی حالت میں بھی ان سے اختلاف رائے نہ کرتے خواہ ان کے اقوال فتاویٰ صحابہ کے خلاف کیوں نہ ہوں۔ تقلید پرستی میں انہوں نے بے حد مبالغہ آمیزی سے کام لیا۔ اپنے اپنے ائمہ مذاہب کے فتاویٰ ان کے نزدیک معیار کی حیثیت رکھتے تھے وہ کتاب وسنت کے مسائل اور صحابہ کے فتاویٰ کو اس کسوٹی پر رکھ کر پرکھتے۔ جو اقوال ائمہ کے مطابق ہوتے انہیں قبول کرتے اور جنہیں مخالف پاتے انہیں ٹھکرا دیتے۔

ابو الحسن عبید اللہ الکرخی فرماتے ہیں۔

کل آیۃٍ تخالف ما علیہ اصحابُنا فھیَ موؤلَۃٌ او منسوخۃ و کل حدیث کذالک فھو، مُؤوّلٌ او مَنْسُوخٌ [1]	قرآن کی جو آیت یا حدیث نبوی ہمارے اصحاب کے اقوال کے خلاف ہو۔ اس کی تاویل کی جائے گی یا اسے منسوخ سمجھا جائے گا۔

علامہ آلوسی نے بھی اپنے امام کی حمایت میں دیگر ائمہ کے خلاف اسی تعصب کا اظہار کیا ہے انہوں نے حنفیہ کی رائے کے مطابق قرؤ بمعنے حیض کو ترجیح دی ہے۔ آلوسی لکھتے ہیں۔

"ہمارے ائمہ کی رائے میں "قرءٌ" سے مراد حیض ہے حضرت ابن عباس مجاہد قتادہ حسن عکرمہ عمرو بن دینار اور علماء کی ایک کثیر جماعت اسی کی قائل ہے [2]۔"

اس کے بعد آلوسی امام شافعی کا نظریہ بیان کرتے ہیں کہ "قرءٌ" سے مراد طہر ہے اور امام شافعی کے دلائل کا یکے بعد دیگرے جواب دیتے ہیں۔ کلام کے خاتمہ پہ حنفیہ کے دلائل کو ترجیح دیتے ہیں [3]۔ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ قاری کے سامنے حنفیہ کے مسلک کو زیادہ نمایاں کر کے پیش کیا جائے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ آلوسی المتوفی ۱۲۷۰ھ

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی مرحوم شیخ محمد الخضری ص ۳۲۵

[2] روح المعانی از علامہ آلوسی ج ۲ ص ۱۳۱-۱۳۲

[3] " ج ۲ ص ۱۳۲-۱۳۳

کے زمانہ تک تعصب کی یہ روح کارفرما رہی۔

تقلید میں یہ مبالغہ آمیزی حقائق کے عین برعکس تھی۔ ائمہ کے فتاوی کے لئے کتاب وسنت اور فتاوئ صحابہ منبع کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان سے ماخوذ و مستنبط ہونے چاہئیں نہ کہ اس کے برعکس ائمہ کے فتاوی کو اصل قرار دے کر کتاب وسنت کے دلائل کو ان پر پیش کیا جائے۔ احناف یہ کہہ کر غلو و مبالغہ کی حدود سے بہت آگے نکل گئے کہ:

"جب حاکم یا مفتی کسی پیش آمدہ حادثہ پر گفتگو کرنا چاہے تو اسے کتاب وسنت اور اقوالِ صحابہ میں غور وفکر کرنا جائز نہیں۔ بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ اس کے امام ومتبوع اور جس شخصیت کے ارشادات اس کے یہاں کتاب وسنت کے لئے معیار کا درجہ رکھتے ہیں، اس نے مسئلہ ہذا میں کیا فیصلہ صادر کیا ہے۔ کتاب وسنت کے جو مسائل اس کے اقوال کے مطابق ہوں گے انہیں اخذ کیا جائے گا۔ اور جو خلاف ہوں گے ان کے مطابق اسے فتوی دینا درست نہیں۔ اپنے امام کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں اسے مسند قضا و فتوی سے معزول کیا جا سکتا ہے"[1]

کتاب وسنت سے یہ رُوگردانی اور تقلید کا بڑھتا ہوا شوق ابن قیمؒ کے لئے پریشانی کا موجب ہوا۔ چنانچہ یہ بے باک مصلح خدا کا نام لے کر مقلدین کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا اور لوگوں کو تقلید کی جکڑ بندیوں سے گلو خلاصی کرانے اور امکانی حد تک کتاب وسنت کے دابستہ فتراک رہنے اور اضطراری صورت میں اجتہاد کرنے کی دعوت دینے لگا اگرچہ ابن قیمؒ سے پہلے اس کام کی داغ بیل ڈالی جا چکی تھی۔

مگر ابن قیمؒ تشریح و توضیح کے اعتبار سے سب سے گوئے سبقت لے گئے۔ آپ نے مقلدین کے دلائل کو لیا اور ایک ایک کر کے ان کا تار و پود بکھیر دیا۔ پھر ابطال تقلید پر شافی دلائل پیش کئے۔ صحابہ کا مسلک و منہج واضح کیا جسے تقلید سے دور کا واسطہ بھی نہ تھا۔

تقلید کے اقسام:

ابن قیمؒ کی رائے میں تین قسم کی تقلید حرام ہے۔

(۱) خدا کے نازل کردہ احکام سے رُوگردانی اور تقلید آباء کو کافی خیال کرنا۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۳۳۔

(۲) ایسے شخص کی تقلید کرنا جس کے متعلق مقلّد کو قطعی طور سے یہ معلوم نہیں کہ آیا اس کے اقوالِ قابلِ عمل بھی ہیں یا نہیں۔

۳- متبوع کے قول کے خلاف حجّت قائم ہونے اور اس کے مخالف دلائل ظاہر ہونے کے باوجود اس کی تقلید کرنا۔

ابن قیّم فرماتے ہیں کہ تقلید کی یہ اقسام سہ گانہ سلف صالحین اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حرام ہیں اور بالاتفاق ان سے ان کی مذمت منقول ہے۔

جو شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کی امکانی حد تک پیروی کرتا ہو مگر بعض احکام سے آشنا نہ ہو اور ان میں وہ اپنے سے بڑے عالم کی پیروی کرتا ہو تو ایسی تقلید قابلِ ستائش ہے[1]

جیسے امام شافعی سے منقول ہے کہ جب مُحرِم حرم میں ضبع (ایک معروف درندہ بجّو) کو شکار کرے تو اس کی پاداش میں ایک اونٹ ذبح کرے اور اسے فقراءِ حرم کو کھلا دے امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر کی تقلید میں یہ فتویٰ دیا۔

امام شافعی یہ بھی فرماتے ہیں کہ دادا میراث میں میّت کے بھائیوں کے ساتھ شریک ہو گا۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت زید کے قول پر عمل کیا ہے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ نے کوئیں کے پانی سے متعلق جو مسائل منقول ہیں اس میں انہوں نے متقدمین کی تقلید کی ہے۔

امام مالک کے نزدیک اہل مدینہ کا قول قابلِ احتجاج ہوتا تھا۔

الغرض ائمہ سلف نے چند ایک مسائل میں اکابر اہل علم کی تقلید کی کیونکہ کتاب وسنت کی کوئی دلیل ان مسائل میں وارد نہ تھی۔ ابن قیّم اس ضمن میں فرماتے ہیں۔

"اہل علم کا یہی کام ہے اور یہ ہے بھی بہت ضروری۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تقلید صرف اس شخص کے لئے مباح ہے جو کسی مجبوری کا شکار ہو۔ مگر جو شخص کتاب وسنت اور اقوالِ صحابہ سے روگردانی کا ارتکاب کر رہا ہو اور حق کو دلائل کی روشنی میں معلوم کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود تقلید کی روش پر گامزن ہو تو گویا وہ اس شخص کی مانند ہے جو ذبح کردہ جانور کے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۹۲، ۲۹۳

موجود ہوتے ہوئے مردار کھانے کا متمنی ہو۔ کیونکہ اصول کی بات یہ ہے کہ کسی کے قول کو بلا دلیل تسلیم نہیں کرنا چاہیئے۔ البتہ کوئی ضرورت اس کی داعی ہو تو اسے تسلیم کرنے میں کوئی حرج نہیں[1]۔

ابن قیمؒ کے قول کا مطلب یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ چونکہ آپ تقلید کو حرام سمجھتے تھے۔ لہذا آپ کے نزدیک یہ ضروری تھا کہ ہر فرد بشر شرعی مسئلہ کو دلائل کی روشنی میں معلوم کرے۔

ابن قیمؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ اللہ تعالےٰ نے تمام مخلوقات پر یہ فریضہ عائد کر رکھا ہے کہ وہ جملہ شرعی مسائل کو دلائل کی روشنی میں حل کریں۔ ہماری نگاہ میں وہی امر معیوب ہے جس پر صحابہ کرام تابعین اور ائمہ دین ردّ و قدح کر چکے ہوں۔

اور جو امور قرونِ مشہود لہا بالخیر گزرنے کے بعد چوتھی صدی ہجری میں ظہور پذیر ہوئے جس کی مذمت خود آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی۔ مثلاً ایک شخص کو پیشوائی کے اس منصب پر فائز کیا جائے کہ اس کے بیان کردہ مسائل و فتاویٰ شرعی نصوص کی جا بجا بلکہ ان سے بھی مقدم سمجھے جائیں اور اس کے قول کے ہوتے ہوئے آنحضور کے بعد تمام علماء امت کے اقوال بے حقیقت ہو کر رہ جائیں۔

کتاب و سنت اور اقوال صحابہ سے استفادہ کرنے کے لئے اس کی تقلید کو کافی سمجھا جائے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ ضمیمہ بھی چسپاں کیا جائے کہ اس کی ہر بات کتاب و سنت کی آئینہ دار ہوتی ہے[2]۔

ابن قیمؒ کی رائے میں ایک قسم کی تقلید واجب، دوسری مباح اور تیسری حرام ہوتی ہے۔ مباح اور حرام تقلید کا ذکر قبل ازیں کیا جا چکا ہے۔ تقلید واجب سے مراد یہ ہے کہ دلائل کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں اپنے سے بڑے عالم کے قول پر عمل کیا جائے۔ جس طرح امام شافعیؒ سے متعدد مسائل کے ضمن میں منقول ہے کہ میں نے فلاں قول حضرت عمر کی تقلید میں کہا۔ فلاں حضرت عثمان کی پیروی کرتے ہوئے اور فلاں عطاء کے اتباع میں[3]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۰۰، ۲۴۴، ۲۴۳ مطبعۃ الکردی۔

[2] " " " ص ۲۴۷

[3] " " " ص ۲۴۳ - ۲۴۴ - حضرت عمر کی تقلید امام شافعی نے ضبع (ایک د باقی اگلے صفحہ پر)

اتباع وتقلید کے مابین نکتۂ امتیاز: ابو عبداللہ ابن خواز بنداد ی بصری مالکی تقلید کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"تقلید کے معنے شریعت میں ایسے قول کی جانب رجوع کرنا ہے، جس کے قائل کے پاس کوئی دلیل نہ ہو[1]۔"

امام شوکانی نے تقلید کی چند ایک تعریفیں کی ہیں۔ ان کے خیال میں یہ تعریف زیادہ موزوں ہے۔

"تقلید ایک ایسے شخص کی بات کو بلا دلیل تسلیم کر لینے کو کہتے ہیں جس کا قول دین میں حجت نہ ہو[2]"

ان ہر دو تعریفات کی روشنی میں رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم مُفتی شاہد اور اجماع کی پیروی تقلید کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

مگر میرے خیال میں ان دونوں تعریفات میں بُعد المشرقین پایا جاتا ہے فرض کیجیے۔ ایک شخص کسی امام کی تقلید کرتا ہے جیسا کہ آج کل عام طور سے رائج ہے تو وہ ابو عبداللہ کی رائے میں مقلِد نہ ہوگا۔ جب کہ امام شوکانی کی تعریف کے مطابق وہ مقلد ٹھہرے گا مقلد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کے پاس اپنے قول کی دلیل موجود ہے لہٰذا اس کی تقلید کرنے والا ابو عبداللہ کی تعریف کے مطابق مقلد نہیں کہلائے گا۔ امام شوکانی کی رائے میں مقلد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کے قول پر عمل کرنے والا صرف ان کے قول پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ قطع نظر اس سے

معروف درندہ بجوؔ) کے مسئلہ میں کی۔ جب محرم اسے شکار کرے تو بقول حضرت عمرؓ سے ایک اونٹ کفارہ میں ذبح کرنا چاہیئے۔ دادا کے میت کے بھائیوں کے ساتھ شریک میراث ہونے کے مسئلہ میں آپ نے حضرت زید کی تقلید اختیار کی۔ اسی طرح کوئیں سے متعلق مسائل میں امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میں ان میں تابعین کی تقلید کرتا ہوں۔ امام مالک اہل مدینہ کی تقلید کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے تھے وہ جا بجا موطا میں صراحتہً فرماتے ہیں کہ ہمارے شہر (مدینہ) کے لوگ اسی پر عامل ہیں۔ اکثر دفعہ وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ میں جن لوگوں کی پیروی کرتا ہوں وہ اس پر عمل نہیں کرتے تھے۔" امام شافعی صحابہ کے بارے میں فرماتے ہیں:" ہماری نسبت ان کی رائے ہمارے اپنے نظریات سے افضل ہے۔"

(اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۳۰،۴) [1] اعلام الموقعین ص ۲۹۹ [2] ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۴۷۔

کہ اس کی کوئی دلیل ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا میرا ذاتی رجحان ابو عبداللہ کی جانب ہے کیونکہ اکثر لوگ دینی امور میں ائمہ کی اقتداء کے محتاج ہیں۔ ان کی پیروی کرنے کی صورت میں انہیں زمرۂ مقلدین میں شامل نہیں کیا جائے گا۔

بخلاف ازیں اتباع ایک ایسے قول پر عمل کرنے کو کہتے ہیں جو دلیل سے ثابت ہو اور قائل اس پر مطمئن ہو۔ اتباع شریعت میں درست ہے اور تقلید ناروا ہے۔

ابطالِ تقلید: ابن قیمؒ نے ابطالِ تقلید کا بیڑا اٹھایا۔ اس ضمن میں وہ پہلے صحابہ کا مسلک بیان کرتے ہیں۔ پھر تابعین کا پھر تبع تابعین اور ائمہ دین کا وہ ان مسائل میں ان اکابر کا موقف بیان کرتے ہیں۔ جو ان دنوں رونما ہوئے۔

جہاں تک حضرات صحابہ کے مسلک و منہج کا تعلق ہے وہ پیش آمدہ حوادث میں آپ کی سنت کے متلاشی ہوتے تھے۔ جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔

صحابہ ازواجِ مطہرات سے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خانگی زندگی سے متعلق پوچھا کرتے تھے۔ تابعین صحابہ کرام سے آپ کی سنت کے بارے میں سوال کرتے۔ جب تبع تابعین کا دور آیا تو وہ بھی تابعین کے نقشِ قدم پر گامزن ہوئے۔ پھر ائمہ دین بھی اسی مسلک پر جادہ پیما رہے اور نصوصِ شرعیہ کو سب امور پر فائق سمجھتے تھے۔ اس بات میں انہوں نے کافی شہرت حاصل کی۔

صحابہ کو تقلید سے کوئی سروکار نہ تھا۔ اس کی واضح ترین دلیل یہ ہے کہ غیر منصوص مسائل میں صحابہ میں بہت اختلاف پایا جاتا تھا۔ اگر وہ مقلد ہوتے تو اپنے میں سے کسی کی تقلید پر اکتفا کرتے۔ ان کے اختلاف کا یہ مطلب ہے کہ وہ غیر منصوص مسائل میں غور و فکر کرنے کے عادی تھے اور تقلید کے خوگر نہ تھے۔

۱۔ مانعینِ زکوٰۃ کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کا اختلاف مشہور ہے۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا۔

"آپ مانعین زکوٰۃ کے خلاف کیونکر نبرد آزما ہوں گے جب کہ آنحضورؐ کا ارشاد گرامی ہے کہ "مجھے اس وقت تک لوگوں سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک وہ لا الٰہ الا اللہ نہ کہیں۔ جب وہ اس کلمہ کے قائل ہو جائیں تو ان کے خون اور مال محفوظ ہو جائیں گے۔ البتہ کسی اسلامی حق کی بنا پر مباح الدم ہو جائیں

تو وہ الگ بات ہے۔ باقی لوگوں کے باطنی معاملات خدا کے سپرد ہیں۔"

حضرت ابوبکر نے جواباً ارشاد فرمایا:

"کیا نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے "اِلَّا بِحَقِّهَا" کے الفاظ ارشاد نہیں فرمائے جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ کسی اسلامی حق کی بنا پر ان کا خون و مال مباح ہو سکتا ہے۔ بخدا اگر وہ ایک اونٹ کی رسی دینے سے بھی انکار کریں جسے وہ عہد نبوی میں ادا کیا کرتے تھے۔ تو میں ان سے لڑوں گا۔"

جب حضرت عمرؓ پر حق واضح ہو گیا تو آپ بھی حضرت ابوبکر کے ہمنوا ہو گئے اور مانعین زکوٰۃ کے خلاف برسر پیکار ہوئے۔

۲۔ مرتدین کی بیویوں کو قیدی بنانے میں حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے مابین اختلاف رونما ہوا حضرت ابوبکرؓ قیدی بنانے کے حق میں تھے۔ حضرت عمرؓ اس کے مخالف تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے ان کی عورتوں کو آزاد کر کے ان کے اقارب کی طرف بھیج دیا۔ محمد بن علی کی والدہ خولہ الحنفیہ بھی انہی عورتوں میں شامل تھیں۔

۳۔ مفتوحہ اراضی کے بارے میں حضرت ابوبکر کا خیال تھا کہ انہیں مجاہدین میں تقسیم کیا جائے حضرت عمر انہیں اوقاف میں شامل کرنا چاہتے تھے۔ یزید بن ابی حبیب کی بیان کردہ روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ان کا بیان ہے:

"جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمر نے حضرت سعد کے نام خط لکھا۔ خط کا مضمون یہ تھا"

"مجھے آپ کا خط پہونچا آپ لکھتے ہیں کہ لوگ مال غنیمت کی تقسیم کا تقاضا کرتے ہیں میرا یہ خط پہونچتے ہی بغور دیکھیے کہ مال غنیمت میں کس قدر گھوڑے یا مال وغیرہ موجود ہیں یہ مال حاضرین میں تقسیم کر دیجیے اور نہریں اور اراضی باقی رہنے دیجیے تاکہ یہ مسلمانوں کے اوقاف میں شامل رہیں۔ اگر آپ ان کو بھی حاضرین میں تقسیم کر دیں گے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ آئندہ نسلوں کے لئے کچھ بھی باقی نہ رہے گا[1]۔"

---

[1] کتاب الخراج از یحیٰی بن آدم القرشی مطبوعہ ۱۸۹۵ء ص ۳۱-۳۲ مجلۃ الازہر جلد ۲۴ جزو ۲ ۱۹۵۲ء ص ۱۴۱ میں ملکیت سے متعلق ایک مفصل مضمون موجود ہے۔ اس میں انہوں نے مفتوحہ اراضی کی عدم تقسیم کے سلسلہ میں حضرت عمر کی رائے بیان کی ہے یہ مقالہ شیخ محمد عرفہ کا تحریر کردہ ہے نیز دیکھیے تاریخ التشریع الاسلامی از شیخ محمد خضری کا مرحوم طبع پنجم ص ۱۲۴-۱۲۶۔

(۴) عطایا وغیرہ دینے میں حضرت ابوبکر مساوات کے قائل تھے۔ حضرت عمر فرق مدارج کے اعتبار سے تفاوت کو جائز قرار دیتے تھے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ حضرت ابوبکر مال کی تقسیم میں سب لوگوں کو برابر سمجھتے تھے اور اس ضمن میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے قائل نہ تھے۔

حضرت ابوبکر کی خدمت میں عرض کیا گیا۔

"اے خلیفہ رسول صلے اللہ علیہ وسلم آپ نے مال کی تقسیم میں سب لوگوں کو مساوی قرار دیا ہے۔ حالانکہ بعض لوگ علم وفضل، تقدم اسلام یا دوسرے وجوہ اسباب کی بنا پر لائق ترجیح ہیں کیا ہی اچھا ہو تا کہ آپ ایسے لوگوں میں فرق مراتب قائم فرماتے۔"

حضرت ابوبکر نے فرمایا:

"آپ نے علم وفضل اور تقدم اسلام کا جو تذکرہ کیا وہ مجھ سے پوشیدہ نہیں مگر اس کا اجر اللہ تعالےٰ عطا فرمائے گا۔ جہاں تک امور معاش کا تعلق ہے اس میں مساوات کا برتاؤ ترجیح دینے سے بہتر ہے۔"

حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو کثرت سے ملک فتح ہوئے اور آپ نے تقسیم اموال میں تفاوت درجات کا خیال رکھا۔ فرماتے ہیں:

"میں رسول اللہ کے خلاف لڑنے والوں کو ان لوگوں کے ہم پلہ قرار نہیں دے سکتا جو آنحضرت کی نصرت و اعانت کے لئے برسر پیکار رہے۔"[1]

(۵) اپنا نائب مقرر کرنے کے بارے میں بھی حضرت ابوبکر و عمر کے مابین اختلاف واقع ہوا تھا۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اپنی زندگی میں خلیفہ قرار دیا۔ مگر حضرت عمرؓ نے کسی کو خلیفہ مقرر نہ کیا۔[2]

صحابہ تقلید کی مذمت کرتے تھے اور مقلد کو ایک ایسا شخص خیال کرتے تھے جو عقل و فکر سے بے بہرہ ہو اور ہر کس و ناکس کی پیروی کرنے لگے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں۔

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی از شیخ محمد خضری مرحوم ص ۱۲۶۔

[2] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۶۳۔

"الاقعنه الذی یحقب[1] دینه الرجال۔" — احمق وہ شخص ہے جو دینی احکام میں اشخاص کی پیروی کرتا ہو۔

صحابہ مقلد کو اندھا سمجھتے تھے جو دینی بصیرت سے بے بہرہ ہوتا ہے۔ ان کی رائے میں مقلدین ہر اس شخص کے پیچھے ہو لیتے ہیں جو چیختا چلاتا ہو اور یہ نہیں سوچتے کہ اس کی آواز میں حق وصداقت کا کوئی عنصر شامل ہے یا نہیں۔

ائمہ دین کا تقلید سے اظہار برأت: انسان یہ معلوم کرکے محوِ حیرت ہو جاتا ہے کہ ائمہ دین مقلدین سے اظہار بیزاری کر چکے ہیں اور اپنی تقلید سے ممانعت کا فتویٰ صادر کر چکے ہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

"مثل الذی یطلب العلم بلا حجۃ کمثل حاطب لیل یحمل حزمۃ حطب وفیہ افعیٰ تلدغہ وھو لا یدری۔" — جو شخص بلا دلیل علم کی تلاش کرتا ہے۔ وہ اس لکڑ ہارے کی طرح ہے جو رات کو لکڑیوں کا گٹھا اٹھائے ہوئے ہو۔ اس گٹھے میں سانپ ہو وہ اسے ڈس جائے اور اسے پتا بھی نہ ہو۔

امام شافعیؒ نے امام احمدؒ سے فرمایا

"یا ابا عبد اللہ انت اعلم بالحدیث منی فاذا صح الحدیث فاعلمنی حتیٰ اذھب الیہ شامیا کان او کوفیا او بصریا۔"[2] — ابو عبد اللہ آپ علم حدیث مجھ سے بہتر جانتے ہیں۔ جب کسی مسئلہ میں صحیح حدیث موجود ہو۔ تو مجھے بتا دیا کرو تاکہ میں اس پر عمل کروں خواہ اس حدیث کے راوی شامی ہوں کوفی ہوں یا بصری۔

امام شافعی کا قول ہے۔

"اجمع الناس علیٰ ان من — سب علماء بالاتفاق فرماتے ہیں کہ جب

---

[1] احقب اَرْدَفَ کا ہم معنی ہے۔ یعنی جو شخص دینی مسائل میں اشخاص کے پیچھے چلتا ہو۔

[2] اعلام الموقعین ج ۲ - ص ۳۴۳۔

جاءت لہ سنۃ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لم یکن لہ ان یدعھا لقول احد من الناس

کسی کے سامنے سنت رسول واضح ہو چکی ہو تو کسی شخص کے قول کی بنا پر اسے چھوڑنا اس کے لئے موزوں نہیں ہے۔

نیز امام شافعی ارشاد فرماتے ہیں:

"اذا صح الحدیث فاضربوا بقولی عرض الحائط۔

جب صحیح حدیث موجود ہو تو میرے قول کو دیوار پر پھینکئے۔ نیز فرمایا:

وقال اذا رویت عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ولم آخذ بہ فاعلموا ان عقلی قد ذھب[1]

جب میں آپ سے کوئی روایت بیان کروں اور اس سے احتجاج نہ کروں تو جان لیجئے کہ میری عقل جاتی رہی۔

امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں:

" لا یحل لاحد ان یقول بقولنا حتیٰ یعلم من این قلناہ۔"

کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ ہمارے قول سے احتجاج کرے جب تک اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ہمارا قول کس دلیل پر مبنی ہے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں:

"لا تقلد دینک احدًا[2]"

دین میں کسی کی تقلید نہ کیجئے

امام مالکؒ کا قول ہے:

" انا بشر اُخطی و اُصیب فانظروا فی رأیی فما وافق الکتاب والسنۃ فخذوا بہ ومالم یوافق فاترکوہ"

میں ایک انسان ہوں۔ میری بات صحیح بھی ہوتی ہے اور غلط بھی۔ لہذا غور و فکر کے بعد میرے جس قول کو کتاب و سنت سے ہم آہنگ پائیں اسے لےلیں اور جو موافق نہ ہو اسے چھوڑ دیں

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۱

[2] " " ص ۳۰۹

امام مالکؒ نے اس دنیا سے رخصت ہوتے فرمایا:

"وددتُ اَنّیْ ضُرِبْتُ بکلِّ مسئلۃٍ تکلّمتُ فیھا برأیی سوطًا علٰی انّہ لاصبرلی علٰی السّیاط"[1]

میں نے جو مسائل اپنی رائے سے بیان کئے ہیں۔ میرا دل چاہتا ہے کہ ہر مسئلہ کے عوض مجھے ایک کوڑہ رسید کیا جائے۔ مگر بات یہ ہے کہ مجھ میں کوڑوں کے برداشت کرنے کی ہمت نہیں ہے۔

ابن قیمؒ نے تقلید کا بطلان ثابت کرنے میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقلد کو اہل علم میں سے شمار نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ علم اس معرفت کا نام ہے جو دلیل سے حاصل ہو اور تقلید دلیل پر مبنی نہیں ہوتی۔ لہٰذا اسے علم نہیں کہا جا سکتا اور مقلد کو زُمرہ علما میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ ابن قیمؒ یہ واضح کرتے ہیں کہ مقلدین اقوال امام کی اطاعت میں سنن نبویہ کو ترک کر کے جادۂ صواب سے دُور رہتے ہیں۔ حالانکہ جمہور مسلمانوں کا قول ہے کہ سنت نبوی کو کسی شخص کے قول کی بنا پر ترک نہیں کیا جا سکتا۔[2]

صحابہؓ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی روش پر گامزن تھے۔ چنانچہ ابن عمر حدیث نبوی کے ہوتے ہوئے حضرت عمر کا قول ترک کر دیتے تھے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ حدیث نبوی کی خلاف ورزی کرنے والوں پر ان الفاظ میں اظہار غیظ و غضب فرماتے ہیں۔

"یُوشِكُ ان تنزل علیکم حجارۃٌ من السماء اقول قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وتقولون قال ابوبکر وعمرؓ"

کچھ بعید نہیں کہ آسمان سے تم پر سنگ باری ہونے لگے۔ میں کہتا ہوں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا اور تم کہتے ہو کہ ابوبکر اور عمر نے یہ کہا۔

اللہ تعالےٰ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ پر رحم[3] فرمائے ان کا یہ قول کس قدر قابل قدر ہے۔

---

[1] ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۴۹۔

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۷

[3] " " " ۱ ص ۳۲۰

ابن قیمؒ صحابہ کرام اور ان ائمہ دین کے مابین موازنہ کرتے ہیں، مقلدین جن کے پیرو ہیں۔ فرماتے ہیں۔ صحابہ کرام کی افضلیت کا تقاضا ہے کہ ان کی پیروی کی جائے نہ کہ کسی اور کی، کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کے افضل ہونے کی شہادت دی ہے۔ صحیحین میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

"سب سے افضل میرے زمانہ کے لوگ ہیں۔ پھر ان کے قریبی زمانہ کے، اور پھر جو ان کے بعد آئیں۔ اس کے بعد ایک ایسی قوم آئے گی جن کی شہادت ان کی قسم سے سبقت کر جائیگی اور قسم ان کی شہادت سے[1]۔"

مقلدین نے نصوص شرعیہ کے خلاف جو موقف اختیار کر رکھا ہے۔ ابن قیم اس پر اظہار حیرت و استعجاب کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مقلدین جب کسی آیت قرآنی کو اپنے اصحاب کے اقوال کے ہم آہنگ پاتے ہیں تو برملا کہ دیتے ہیں کہ ہم اس سے احتجاج کرتے ہیں دراصل ان کا اعتماد اپنے امام کے قول پر ہوتا ہے اور آیت پر نہیں۔ جب کوئی آیت ان کے خلاف ہوتی ہے تو اس پر عمل نہیں کرتے اور اس کی تاویل کر کے اسے اس کے ظاہری مفہوم سے دور لے جاتے ہیں[2]۔

یہ دیکھ کر ابن قیمؒ کے تعجب کی حد نہیں رہی کہ مقلدین جب دیکھتے ہیں کہ ایک نص ان کے اقوال کے موافق ہے تو اسے تسلیم کرتے ہیں۔ پھر وہی نص جب ان کے خلاف ہوتی ہے تو اسے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مثلاً ایک نص دو احکام پر مشتمل ہو۔ ایک حکم مقلد کے موافق ہو اور دوسرا مخالف تو مقلد اس کے ایک پہلو پر عمل کریں گے اور دوسرے کو ترک کر دیں گے۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ یہ نصوص شرعیہ سے استہزاء کے مترادف اور ان کے احترام کے منافی ہے۔ پھر ابن قیمؒ اس تلاعب بالدین کی چند امثلہ ذکر کرتے ہیں ہم صرف ایک مثال بیان کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

استہزاء بالدین کی چند مثالیں:

نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سمندر کے بارے میں فرماتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۴۵

[2] " " ۲ ص ۳۱۱

هُوَالطَّهُوْرُ مَاؤُہٗ وَالْحِلُّ مَیْتَتُہٗ — سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔

مقلدین اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ پانی کی سطح پر تیرنے والی مچھلی جب مر کر پانی میں گر پڑے تو پانی نجس نہیں ہوگا کیونکہ آپ نے اسے پاک کہا ہے پھر اسی حدیث کی مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مری ہوئی کوئی چیز حلال نہیں مچھلی ہو یا کچھ اور[1]

یہ احناف کا مسلک ہے حنفیہ کی رائے میں مچھلی کا خون نجس نہیں۔ کیونکہ دراصل وہ خون نہیں لہٰذا نجس ہونے کی کوئی وجہ نہیں[2]۔

احناف کے نزدیک جو مردہ مچھلی پانی پر تیر رہی ہو وہ حلال نہیں وہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"پانی خشک ہونے پر جو چیز ساحل پر ابھر آئے اسے کھا لیجئے۔ پانی جسے پرے پھینک دے وہ بھی کھا لو۔ مگر جو چیز مر کر تیر رہی ہو وہ نہ کھاؤ۔"

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"ہماری رائے میں مچھلی کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب وہ کسی آفت کی بنا پر مر گئی ہو تو وہ اسی طرح حلال ہے جیسے وہ مچھلی جو قصداً پکڑی گئی ہو اور جب کسی آفت کے بغیر طبعی موت سے مری ہو تو وہ حلال نہیں جیسے مردہ مچھلی جو تیر رہی ہو[3]۔"

احناف کا یہ بیان اضطراب سے خالی نہیں۔ وہ ایک طرف تو مچھلی اور اس کے خون کی طہارت کے قائل ہیں چونکہ یہ حدیث "ھو الطھور ماؤہ" کے موافق ہے اور دوسری جانب تیرنے والی مچھلی کو حرام قرار دیتے ہیں، حالانکہ یہ ارشاد نبوی "الحل میتۃ" کے خلاف ہے۔ یہ امر ملحوظ خاطر رہنا چاہیئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث سابقاً ذکر کردہ حدیث "ھو الطھور ماؤہ" کی معارض نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ صحابہ کی ایک کثیر جماعت اس حدیث کی راوی ہے۔ حدیث بیان کرنے کا سبب یہ تھا کہ صحابہ نے آپ سے دریافت

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۱۱

[2] ہدایہ ج ۱ ص ۱۴۵ بر حاشیہ فتح القدیر۔

[3] " ۸ ص ۶۵ بر حاشیہ نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار تکملہ فتح القدیر۔

کیا کہ ہم سمندر میں سفر کرتے ہیں اور ہمارے پاس پانی بہت کم مقدار میں ہوتا ہے۔ اگر اس سے وضو کریں تو پینے کے لئے نہیں بچتا کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ "سمندر کا پانی پاکیزہ اور اس کا مُردار حلال ہے۔"

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کی ایک کثیر جماعت نے آپ سے یہ سوال کیا تھا۔

ایک اور مثال: حدیث نبوی میں بروایت ابن زمعہ وارد ہے۔ "اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاھِرِ الْحَجَرُ" (بچے کی مالک عورت ہوگی اور زانی کو سنگسار کر دیا جائے گا۔)

حنفیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ بچے کا مالک اس عورت کا خاوند ہوگا نہ کہ زانی۔ مگر وہ اسی حدیث کی مخالفت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ لونڈی اس حدیث کی مصداق نہیں ہوگی۔ حالانکہ یہ فیصلہ لونڈی ہی کے بارے میں ہوا تھا۔

مقامِ حیرت ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص اپنی ماں بیٹی یا بہن سے نکاح کرے اور ان سے مجامعت کرے تو شبہ کی بنا پر وہ حد شرعی کا مُستوجب نہ ہوگا اور ان محرمات کو اس باطل نکاح کی بنا پر اس کی بیوی قرار دیا جائے گا۔ مگر اُمّ وَلد جس سے وہ شب و روز مجامعت کرتا ہے اس کی بیوی نہیں کہلائے گی[1]

مقلّدین اللہ و رسول صحابہ کرام اور ائمہ دین سے نبرد آزما ہیں: ابن قیمؒ مقلّدین کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ اللہ تعالےٰ اس کے رسول صحابہ کرام اور ائمہ دین کے احکام کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کا یہ رویّہ طریق علماء کے بھی خلاف ہے۔

اللہ کی مخالفت تو یہ ہے کہ اس نے حکم دیا ہے کہ متنازع فیہ امُور میں کتاب و سنت کو حکم مانا جائے۔ مقلّدین اس کے برعکس ائمہ کے اقوال پر عمل کرتے ہیں۔

رسول کی مخالفت یہ ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب اختلافات رُونما ہوں تو سختی سے سنت رسول اور خلفاء راشدین کی پیروی کی جائے اس کے برخلاف

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۱۹۔

مقلدین یہ کہتے ہیں کہ ہم امام کے اقوال پر عمل کرتے ہیں اور باقی سب امور پر انہیں ترجیح دیتے ہیں۔ مقلدین احناف ائمہ دین کی خلاف ورزی کرتے ہیں کہ ائمہ نے اپنی تقلید سے منع کیا اور اس سے ڈرایا ہے۔ طریق علماء کی مخالفت کی وجہ یہ ہے کہ صحیح علمی طریقہ کے مطابق علماء کے اقوال کو کتاب وسنت اور اقوال صحابہ پر پیش کرنا چاہیئے جو ان کے موافق ہوں انہیں اخذ کیا جائے اور جو مخالف ہوں انہیں چھوڑ دیا جائے۔ جن مسائل میں موافقت اور مخالفت کا کچھ پتا نہ چلتا ہو انہیں اجتہادی مسائل کے قبیل میں سے شمار کیا جائے۔ مگر مقلدین نے تو حالات کا دھارا ہی بدل دیا۔ وہ دلائل کتاب وسنت اور اقوال صحابہ کو اپنے ائمہ کے اقوال کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں۔ جو ان کے موافق ہو اسے لے لیتے ہیں اور جو مخالف ہوں اسے ترک کرتے ہیں[1]۔ ابن قیمؒ نے مقلدین کے خلاف عقلی دلائل سے بھی تقلید کا بطلان ثابت کیا ہے۔

عقلی دلائل سے ابطالِ تقلید: ابن قیمؒ مندرجہ ذیل عقلی دلائل کی بنا پر تقلید کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔

۱۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ جو امر شرعی لوازم میں سے ہو تو اس کی ضد کا بطلان بھی شرعی ضروریات میں سے ہوگا۔ متنازع فیہ تقلید اگر شرعی واجبات میں سے ہو تو اتباع حجت واستدلال کا باطل ہونا بھی شرعی لوازم میں سے ہونا چاہیئے۔ کیونکہ منطقی نقطۂ خیال سے نقیضین میں سے ایک کا ثبوت دوسرے کی نفی کو چاہتا ہے اور ضدین میں سے ایک کی صحت دوسری کے بطلان کی مقتضی ہوتی ہے۔ اس دلیل کی صورت یہ ہوگی کہ:

"اگر تقلید دین کا ایک لازمی جزو ہے تو اس سے انحراف کرکے اجتہاد کا رخ کرنا ناروا ہوگا۔ کیونکہ اجتہاد واستدلال سے تقلید کا باطل ہونا لازم آتا ہے[2]۔"

اگرچہ یہ طرز استدلال بادیٔ النظر میں قوی نظر آتا ہے مگر مخالف اس کو یہ کہہ کر رد کر سکتا ہے کہ

"اجتہاد اور تقلید دونوں دین کے ضروری اجزاء ہیں۔ لہٰذا ہم اگر تقلید کو چھوڑ کر اجتہاد کا رخ کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم دین کے ایک مرحلہ سے دوسرے مرحلہ کی جانب

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۰۲
[2] " " ص ۲۲۵۔

انتقال کریں جو اس سے زیادہ شاندار ہو۔"

مخالف کے اس انداز استدلال سے ابن قیمؒ کی دلیل ناکارہ ہو جاتی ہے۔

(۲) ابن قیمؒ نے جن دلائل سے اپنے مخالفین کو خاموش کیا ان میں سے ایک دلیل یہ ہے۔ مقلد سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جب تم اپنے امام کے قول کے مطابق فتویٰ دو گے تو کیا تم یہ کہہ سکو گے کہ یہ خدا کا وہی دین ہے جو اس نے اپنے رسول پر نازل فرمایا۔ اپنی کتاب میں اس کا حکم دیا، اپنے بندوں کیلئے اسے مشروع قرار دیا اور اس کے ماسوا کوئی خدائی مذہب نہیں؟ یا تم یہ کہو گے کہ آسمانی مذہب اس کے خلاف ہے۔ اگر یہ بھی نہیں تو تم کہو گے مجھے کچھ معلوم نہیں۔ یہ تیسری شق ہے۔

پہلی بات تو یقیناً غلط ہے کیونکہ خدا کا دین تو وہ ہے جس کی خلاف ورزی بالکل ناروا ہے۔ جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے تم خود ہی اسے تسلیم کرنے کو تیار نہ ہو گے۔

اب تمہارے لئے آخری چارۂ کار تیسری شق ہے یہ امر موجب حیرت ہے کہ جس بات سے تم قطعی طور سے بے بہرہ ہو اس کے بل بوتے پر جان و مال عفت و عصمت اور واجبات حقوق کو کیونکر حلال یا حرام قرار دیتے ہو۔

فَاِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِيْ فَتِلْكَ مُصِيْبَةٌ	اگر تم نہیں جانتے تو سخت مصیبت کا سامنا ہے
وَاِنْ كُنْتَ تَدْرِيْ فَالْمُصِيْبَةُ اَعْظَمُ[1]	اور اگر جانتے ہو تو یہ اور بھی بڑی مصیبت کا سبب ہے

مقلدین کے دلائل اور ان کا ابطال:

تقلید کے بارے میں ہم ابن قیمؒ کے نظریات معلوم کر چکے۔ ابطال تقلید کے لئے جو دلائل انہوں نے پیش کئے ہیں، ان کی تفصیلات بھی بیان کی جا چکی ہیں۔ بحث کو مکمل کرنے کے لئے اب ہم مقلدین کے دلائل پیش کرتے ہیں۔ پھر ہم یہ بیان کریں گے کہ ابن قیمؒ کس طرح ان دلائل کی تردید کرتے ہیں۔

مقلدین کی پہلی دلیل:

مقلدین اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں۔
فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ "اگر تمہیں

(النحل - ۴۳)

---

[1] اعلام الموقعین ص ۳۰۸ - ۳۰۹

معلوم نہیں تو اہل علم سے پوچھ لو۔
اس آیت میں اللہ تعالےٰ نے بے علم لوگوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اہل علم سے دینی مسائل دریافت کریں۔

ابن قیمؒ مقلدین کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

" یہ آیت آپ کے مفید مطلب ہونے کے بجائے آپ کے خلاف ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالےٰ نے اہل الذکر سے سوال کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ "الذکر" سے مراد قرآن و حدیث ہے۔ اللہ تعالےٰ نے اسی "الذکر" کی اطاعت کا حکم دیا ہے اور علم دین سے بے بہرہ لوگوں کو انہی اہل الذکر کی پیروی کے لئے مامور فرمایا ہے۔ ائمہ اہل علم کا طریق کار یہی رہا ہے وہ کسی مخصوص شخص کے جملہ اقوال و افعال کا اتباع نہیں کرتے تھے حضرت عبداللہ بن عباس کو دیکھئے۔ آپ صحابہ رضوان اللہ علیہم سے آنحضور کے قول و فعل اور سنت کے متعلق دریافت کیا کرتے تھے اور کچھ نہ پوچھتے تھے۔ صحابہ آنحضور کی ازواج مطہرات سے آپ کی گھریلو زندگی کے متعلق دریافت کرتے تھے۔ تابعین صحابہ سے آپ کے اقوال و اعمال کے متعلق دریافت کرتے بعد ازاں فقہاء عظام بھی اسی روش پر گامزن رہے چنانچہ امام شافعی نے امام احمد کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا۔

" اے ابو عبداللہ! آپ علم حدیث مجھ سے بہتر جانتے ہیں۔ جب صحیح حدیث موجود ہو تو مجھے بتادیا کرو تاکہ میں اس پر عمل کروں خواہ اس حدیث کے راوی شامی ہوں، کوفی ہوں، یا بصری ہوں"۔[1]

مقلدین کہتے ہیں کہ آیت میں اہل الذکر سے پوچھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ان کی رائے میں اہل الذکر سے مراد علماء ہیں اور ان سے سوال کرنے کا مطلب ان کی تقلید کرنا ہے۔
ابن قیمؒ ان کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ قرآن میں جہاں کہیں "الذکر" کا لفظ آیا ہے اس سے مراد قرآن و سنت ہے وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِيْ　　تمہارے گھروں میں جو آیات قرآنی اور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۲
[2] " ص ۳۲۵

يُتْلٰى فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ (الاحزاب - ۳۴) | حکمت کی باتیں تلاوت کی جاتی ہیں۔ انہیں یاد رکھو۔

پس یہ آیت علماء کی تقلید پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس کے برعکس اس میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا ہے امام شوکانی مقلدین کے اس طرز استدلال کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"مقلدین نے اس آیت سے جو احتجاج کیا ہے وہ درست نہیں کیونکہ اس آیت میں صرف احکام خداوندی دریافت کرنے کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ لوگوں کے افکار و آراء اور یہ بھی اس صورت میں جب کہ تسلیم کیا جائے کہ آیت عام طور سے سوال کرنے کے بارے میں وارد ہے۔ حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ یہ آیت ایک خاص معاملہ میں نازل ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ علماء سے دریافت کریں کہ خدا کے فرستادہ انبیاء بنی نوع آدم میں سے ہو سکتے ہیں یا نہیں ؟ آیت ہذا کے اول و آخر سے مستفاد ہوتا ہے کہ آیت اسی ضمن میں نازل ہوئی ہے۔ چنانچہ پوری آیت یوں ہے۔

"وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ" (النحل - ۴۳) | ہم نے تو آپ سے قبل صرف آدمیوں کو نبی بنا کر بھیجا تھا۔ اگر تم اس سے آگاہ نہیں تو مذہبی دلائل و کتب سے واقفیت رکھنے والے اہل علم سے دریافت کر لو۔"[1]

مقلدین کی تردید میں شوکانی کا طرز بیان ابن قیم سے زیادہ سخت ہے کیونکہ شوکانی پہلے بطریق فرضیت یہ تسلیم کرتے ہیں کہ آیت عام طور سے سوال کرنے کے بارے میں وارد ہے۔ پھر مقلدین کے طریق احتجاج کو رد کرتے ہیں کہ آیت میں سوال سے مراد احکام خداوندی دریافت کرنا ہے اور اسے تقلید نہیں کہا جاتا۔

پھر کہتے ہیں کہ یہ آیت سوال کے بارے میں نازل نہیں ہوئی۔ آیت کے اول و آخر کو بغور دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ اس میں ایک خاص سوال کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ انبیاء انسان ہوتے ہیں نہ کہ فرشتے لہٰذا مقلدین کا اس آیت سے احتجاج کرنا کسی طرح ممکن نہیں۔

---

[1] ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۴۹۔

گویا شوکانی دو طریق سے مقلدین کی تردید کرتے ہیں۔ اول بطریق تسلیم اور دوم بطریق منع۔ اس میں شبہ نہیں کہ شوکانی کا انداز بیان عقلی اور واقعی دونوں اعتبار سے اقوی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آیت میں ایک خاص سوال کا ذکر ہے اور تمام مسائل کا نہیں۔

مقلدین کی دوسری دلیل: مقلدین کہتے ہیں کہ حضرت عمر حضرت ابوبکر کی تقلید کرتے تھے۔ اور دلیل میں یہ روایت پیش کرتے ہیں:

"شعبہ عاصم احول سے روایت کرتے ہیں اور وہ شعبی سے کہ حضرت ابوبکرؓ نے کلالہ کے ضمن میں فرمایا۔ میں اس کے بارے میں فیصلہ کرتا ہوں اگر درست ہوا تو توفیق ربانی کی بدولت ہوگا اور اگر غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوگی۔ اللہ تعالےٰ اس سے پاک ہے والد اور اولاد کو چھوڑ کر باقی سب کو کلالہ کہتے ہیں۔ حضرت عمر نے فرمایا مجھے خدا سے شرم آتی ہے کہ میں ابوبکر کی مخالفت کروں[1]"

ابن قیم مقلدین سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ایہا المقلدون! تم نے اس حدیث کو مختصر کرلیا۔ اور حدیث کے جس حصہ سے تمہارا استدلال باطل ٹھہرتا ہے اس کو حذف کر دیا۔ ہم اس حدیث کو بتمامہ نقل کرتے ہیں۔

شعبہ عاصم احول سے اور وہ شعبی سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر نے کلالہ کے ضمن میں فرمایا اس کے بارے میں اپنی رائے (رائے کا لفظ سابق الذکر روایت میں موجود نہیں) سے فیصلہ کرتا ہوں اگر درست ہوا تو توفیق ایزدی کی بدولت اور اگر غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوگی۔ اللہ تعالےٰ اس سے بری الذمہ ہے۔ والد اور اولاد کو چھوڑ کر باقی سب کو کلالہ کہتے ہیں۔ حضرت عمر نے فرمایا مجھے خدا سے شرم آتی ہے کہ میں ابوبکر کی خلاف ورزی کروں۔"

ابن قیم فرماتے ہیں اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر نے خطا کے صادر ہونے کا خود اعتراف کیا تھا۔ حضرت عمر اس کی مخالفت سے شرم محسوس کرتے تھے اور حضرت ابوبکر کے جملہ اقوال کو صحیح اور خطا سے مامون و محفوظ نہیں تصور کرتے تھے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۰۲

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر نے فوت ہونے وقت اقرار کیا تھا کہ انہوں نے کلالہ کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر نہیں کیا اور انہیں خود اعتراف تھا کہ وہ اسے سمجھ نہیں سکے[1]

مزید برآں حضرت عمر نے متعدد مسائل میں حضرت ابوبکر سے اختلاف کیا ہے (حالانکہ مقلد اپنے پیشوا کی مخالفت نہیں کر سکتا)

اور یہ اختلاف بڑا مشہور ہے۔ مثلاً خلیفہ بنانے کے بارے میں حضرت عمرؓ نے ابوبکرؓ سے اختلاف کیا۔

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں۔

"اگر میں اپنے بعد خلیفہ مقرر کر دوں تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ حضرت ابوبکر نے ایسا کیا تھا اور اگر کسی کو نائب مقرر نہ کروں تو بھی درست ہے۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کیا"

ابن عمر کا قول ہے۔ بخدا جب میرے اباجان نے آنحضور کا ذکر کیا تو میں فوراً سمجھ گیا کہ آپ کسی کو رسول اللہ کے برابر قرار نہیں دیں گے اور ان کی اقتداء میں وہ کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کریں گے۔

ابن قیم فرماتے ہیں۔ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ حضرت عمر نے حضرت ابوبکر کی تقلید کی تھی۔ تو یاد رہے کہ ابوبکر اور آپ کے امام کے مابین عظیم فرق پایا جاتا ہے۔

مزید برآں اگر عمر نے ایک مسئلہ میں ابوبکر کی تقلید اختیار کر لی تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کسی مخصوص شخص کے جملہ اقوال کو نصوصِ شرعیہ کی حیثیت دے دی جائے اور دوسری دلیل سے آنکھیں بند کر لی جائیں[2]

مقلدین کی تیسری دلیل: مقلدین کی تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر نے حضرت ابوبکر سے فرمایا تھا۔

رَأْيُنَا لِرَأْيِكَ تَبَعٌ[3] ہماری رائے آپ کی رائے کے تابع ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۲۵

[2] " " " ص ۳-۶-۷

[3] " " " ص ۳۰۲

ابن قیم فرماتے ہیں۔

"اس قول سے احتجاج کرنے والے نے سنا کہ لوگ ایک بات کر دیتے ہیں جو دانا شخص کیلئے کافی ہے۔ لہٰذا اس نے حدیث کے باقی الفاظ چھوڑ کر اسی جملہ پر اکتفا کیا۔ حالانکہ یہ حدیث اس کے قول کو باطل قرار دینے میں ایک عظیم ترین دلیل کا درجہ رکھتی ہے۔ ہم پوری حدیث نقل کرتے ہیں

صحیح بخاری میں طارق ابن شہاب سے روایت ہے کہ بنی اسد اور غطفان میں سے بزاخہ کا وفد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہو کر صلح کا طالب ہوا۔ آپ نے فرمایا تمہیں دو باتوں کا اختیار ہے یا تو لڑائی ہو گی اور تمہیں ملک بدر کر دیا جائے گا اور یا رسوا کن صلح قبول کرنا ہو گی۔ انہوں نے دریافت کیا ایسی لڑائی سے تو ہم آگاہ ہیں۔ یہ فرمایئے کہ رسوا کن صلح کے کیا معنے ہیں؟

حضرت ابوبکر نے فرمایا:

"ہم آپ کے اسلحہ جنگ اور گھوڑے چھین لیں گے اور تمہارا جو مال ہمارے قبضہ میں ہے اسے مال غنیمت تصور کریں گے اور تم ہمارا جو مال لے چکے ہو اسے واپس کر دو گے، تم ہمارے مقتولوں کی دیت ادا کرو گے، اور تمہارے مقتول جہنم رسید ہوں گے۔ (یعنی ان کی دیت ہم ادا نہیں کریں گے) تم اونٹوں کے پیچھے پیچھے چلنے والے لوگوں سے اس وقت تک کچھ تعرض نہ کرو گے جب تک اللہ تعالیٰ اپنے خلیفہ اور مہاجرین پر تمہاری برائت واضح نہ کر دے"

حضرت ابوبکر نے اپنی رائے لوگوں کے سامنے بیان کی۔ یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اٹھے اور حضرت ابوبکر سے یوں مخاطب ہوئے۔

"صلح و جنگ کے متعلق جو کچھ آپ نے فرمایا وہ تسلیم ہے۔ آپ کا یہ فرمان بھی بجا ہے کہ جو مال ہم ان سے لے چکے ہیں وہ مال غنیمت متصور ہو گا اور ہمارا مال انہیں واپس کرنا ہو گا۔ البتہ آپ کا یہ ارشاد کہ وہ ہمارے مقتولوں کی دیت ادا کریں گے۔ اور ان کے مقتول جہنم رسید ہوں گے۔ محل نظر و تامل ہے کیونکہ ہم میں سے جو مسلمان شہید ہوئے وہ رضائے خداوندی کے لئے لڑے تھے اور خدا سے اجر پائیں گے۔ لہٰذا ان کی دیت کا مسئلہ خارج از بحث ہے۔"

جب لوگوں نے حضرت عمر کا یہ ارشاد سنا تو سب لوگ تسلیم کرنے کے لئے

تیار ہو گئے۔[1]

اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ موجود ہیں:

"ہم آپ کی رائے سے اظہار اتفاق کرتے ہیں"

اب بتائیے! مقلدین کے نظریات کو اس حدیث سے کیا تقویت حاصل ہوتی ہے؟

اسی حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ میں کس حد تک آزادی فکر و نظر پائی جاتی تھی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفۂ رسول ہونے کے باوجود اپنی رائے لوگوں پر ٹھونستے نہیں بلکہ اس پر غور و فکر کرنے کے لئے اسے صحابہ کے روبرو پیش کرتے ہیں۔ حضرت عمر باقی صحابہ سے الگ ہو کر حضرت ابوبکر کی رائے کے ایک جزو کو تسلیم کرتے ہیں اور دوسرے کی مخالفت کرتے ہیں لہٰذا وَ اِنَّا لِرَاْیِکَ تَبَعٌ کے معنے یہ ہوں گے۔ کہ جب تک حضرت ابوبکر کا قول ایک رائے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان کے لئے واجب التسلیم نہیں ہے۔ بلکہ آپ کی رائے غور و خوض کے لئے لوگوں کے سامنے پیش کی جائے گی۔ اور دیکھا جائے گا کہ لوگ اس بارے میں کیا خیال ظاہر کرتے ہیں اور آپ کے اور لوگوں کے نظریات میں سے بہتر نظریہ کون سا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ یہ حدیث تقلید کی مؤید نہیں بلکہ اسے باطل قرار دیتی ہے۔

مقلدین کی چوتھی دلیل:

مقلدین کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ صحابہ آپ کے حین حیات فتویٰ دیا کرتے تھے اور یہی ان کی تقلید ہے۔ کیونکہ صحابہ کے اقوال آپ کی زندگی میں قابل احتجاج نہیں ہو سکتے۔[2]

ابن قیمؒ مقلدین سے یوں مخاطب ہوتے ہیں۔

"تم یہ کہتے ہو کہ صحابہ آپ کی زندگی میں فتویٰ دیا کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہوا کہ فتویٰ طلب کرنے والے ان کے مقلد تھے۔"

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے فتاویٰ کتاب و سنت کی تبلیغ کی خاطر تھے اور ان کی حیثیت صرف ایک مُخبِر کی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ وہ نصوص شرعیہ کی موجودگی میں ایک دوسرے کی تقلید کرتے تھے۔ وہ اپنے فتاویٰ میں ہرگز کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ اور نہ شرعی نصوص کے بغیر فتویٰ دیتے تھے۔ ان سے فتویٰ پوچھنے والے بھی انہی اقوال

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۰۳

[2] " ص ۲۰۳۔۲۰۴

پر اعتماد کرتے تھے جو صحابہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے تھے۔ صحابہ کہا کرتے تھے۔ آپ نے یہ حکم دیا، آپ نے یوں کیا، اور آپ نے اس سے منع فرمایا۔ ان کے فتاویٰ اسی نوعیت کے حامل ہوتے تھے۔ ایسے فتاویٰ صحابہ پر بھی حجت ہوتے اور ان سے فتویٰ دریافت کرنے والوں پر بھی، گویا ان کے حجت ہونے میں مفتی اور مستفتی برابر ہوتے تھے۔ صرف اتنا فرق تھا کہ صحابہ ان کے اور رسول اللہ کے درمیان ایک واسطہ کی حیثیت رکھتے تھے اور ان کو یہ حیثیت حاصل نہ تھی۔[1]

اسی طرح ابن قیمؒ بڑے صبر و تحمل سے ایک ایک کر کے مقلدین کے مزعومات کی تردید کیے جاتے ہیں اور اس سے اکتاتے نہیں۔ علم کا بے پناہ سمندر آپ کا ممدّ و معاون ہوتا۔ آپ اپنی عقل پختہ کار سے مقلدین کا ناطقہ بند کیے جاتے ہیں اور ان کے پیش کردہ دلائل کو انہی کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ حریت فکر و نظر کی یہ دعوت جسے ابن قیمؒ نے ابطالِ تقلید اور ضرورت اجتہاد کی صورت میں ظاہر کیا تھا، دراصل ابن قیمؒ کے ایک اہم نصب العین کا پیش خیمہ تھی۔ جس کے لئے آپ مصروف سعی دہمدرہتے تھے۔ وہ نصب العین یہ تھا کہ آپ خالص دین کی طرف لوٹنے کی دعوت دیتے تھے۔ اور دین اسلام سے بھٹکے ہوئے اسلامی فرقوں کے افکار و آراء اور تقلید کی بنا پر استنباطِ احکام میں جو انحراف پیدا ہوا تھا۔ اس سے پاک دیکھنا چاہتے تھے۔

ایک مخصوص شخص کے آراء و افکار کو حرفِ آخر سمجھنا اس کے اقوال کو نصوص کی حیثیت دینا اور تعارض کے وقت ان کو نصوص پر مقدم کرنا اور ان کے اقوال کو اصل قرار دے کر نصوص کو ان پر محمول کرنا یہ سب تقلید کے ثمرات و نتائج تھے۔ تقلید کے اثرات ان حیلہ جات میں بھی رُونما ہوئے جو محرمات کو حلال کرنے کی غرض سے گھڑ لئے گئے تھے اور اس طرح دین اسلام کا مذاق اڑایا گیا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ تقلید کا مقابلہ کرنے میں ابن قیمؒ نے ضعف و مداہنت کو گوارا نہ کیا۔ اپنی زندگی دین اسلام سے مدافعت کے لئے وقف کر دی اور اس سلسلہ میں بڑے بڑے طوفانوں کا مقابلہ کیا۔ ہمیشہ طریق سلف سے وابستہ رہے۔ اعتقادی مسائل میں بحث و مباحثہ کے ساتھ ساتھ آپ نے احکام فقہیہ کے میدان میں بھی بڑے بڑے معرکے سر کیے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۳۷ - ۲۳۸ -

۱۰۔ ابنِ قیّم کا تیسرا مقصد

دینی احکام سے اِستہزاء کے خلاف اعلانِ حرب و پیکار

ابن قیّم نے دیکھا کہ شرعی حیلہ جات کے نام سے دین کا مذاق اڑایا جا رہا ہے۔ حیلہ ساز اس طرح حرام کو حلال کرنے اور حقوق کو ساقط کر دیتے ہیں۔ چند حیلہ جات کی مدد سے ربا کو بظاہر مُباح کر دیا جاتا تھا۔ حیلہ گری کی مہارت سے شرعی حقوق کو ساقط کرنے کی کوشش کی جاتی۔ جب بیوی خاوند سے گلو خلاصی چاہتی تو ارتداد کا حیلہ اختیار کرتی اور جب نکاح فسخ ہو جاتا تو پھر مسلمان ہو جاتی۔ مال سے وابستہ فقراء کے حقوق کو حیلہ گری کے کمالِ فن سے ساقط کر دیا جاتا تھا۔ مثلاً سال گزرنے سے پہلے مال کو ہبہ کر دیا جاتا تھا تاکہ زکاۃ فرض نہ ہو۔

ابن قیّم بھلا اس استہزاء بالدین کو کیونکر گوارا کر سکتے تھے۔ چنانچہ آپ نے اس کے خلاف دھاوا بول دیا اور اپنی تمام صلاحیتیں اس کے لئے وقف کر دیں۔ مُجوّزین حیل کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمان میں بکھیر دیں اور دلائل قاہرہ سے اس کا بُطلان ثابت کیا۔ یہ معلوم کرنا از بس ضروری ہے کہ حیلہ جات کی حقیقت کیا ہے؟ فکر اسلامی میں ان کا ظہور کب ہوا؟ چنانچہ ہم اس کی تفصیلات ذکر کریں گے اور بتائیں گے کہ علماء نے ان کے بارے میں کیا موقف اختیار کیا ہے؟ کون سے حیلے حرام ہیں اور کون سے مباح! پھر ہم حیلہ گری کے مجوّزین کے دلائل پیش کر کے ان کی تردید کریں گے۔ اور اس کے ضمن میں ان تمام ضروری مباحث سے تعرض کریں گے جو ابن قیّم کے اس بلند ترین مطمحِ نظر کو واشگاف کرتے ہیں۔ یہ خیال کرنا درست نہیں کہ ابن قیّم پہلے شخص تھے۔ جنہوں نے دین کا مذاق اڑانے کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ بلکہ سب سے پہلے اس کارِ خیر کا آغاز آپ کے محترم استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان علماء نے کیا تھا جو حیلہ جات کو ناجائز تصوّر کرتے تھے۔ مگر ابن قیّم نے جس حد تک اپنی توجّہات کو اس کا مرکز بنایا اس نے مجھے مجبور کیا کہ میں اسے آپ کا وہ مطمحِ نظر قرار دوں جس کے لئے آپ نے

اپنی علمی مساعی کو وقف کر دیا تھا۔

حیلہ کی تعریف: حیلہ تصرفات کی ایک قسم ہے کہ اس کا فاعل ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ پھر عرف عام میں لفظ حیلہ کا استعمال ایسے خفیہ طریقوں سے حصولِ مقصد کے لیے کیا جانے لگا جن کو معلوم کرنے کے لئے بڑی ذہانت و فطانت کی ضرورت ہے۔ یہ پہلے معنے کی نسبت اخص ہے۔ جو اغراض و مقاصد شرعاً عقلاً یا عادۃً ممنوع ہیں ان کی جانب رسائی حاصل کرنے کے لیئے لفظ حیلہ کا استعمال اور بھی زیادہ خاص ہے۔ حیلہ کا لفظ اس معنے میں بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ عرب بولتے ہیں "فلانٌ مِنْ اَرباب اَلْحِیَل" یا کہتے ہیں" لاتعاملوہ فانّہ متحیّل"[1]

ابن قیمؒ نے حیلہ کی یہ تعریف کی ہے۔ ان کے محترم استاد شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ حیلہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"حیلہ شرعی واجبات کو ساقط کرنے اور ایسے فعل سے حلال کرنے کا نام ہے جس سے اس کی اصل غرض کو پیش نظر نہ رکھا گیا" یعنی شرعی احکام کو ایسے اسباب کی بنا پر تبدیل کرنا جن کے اصلی مقصد کو نظر انداز کر دیا گیا ہو[2]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کی ذکر کردہ تعریف ابن قیمؒ کی تعریف سے زیادہ مختلف نہیں۔ دونوں تعریفوں کا خلاصہ یہ ہے کہ حیلہ کا مطلب شرعی اسباب کو ناجائز ذرائع کے لئے استعمال کرنا ہے۔ کیونکہ واجبات شرعی کو ساقط کرنا اور محرّمات کی حلّت کا فتویٰ دینا کسی کے نزدیک بھی درست نہیں۔

حیلہ گری کی مختصر تاریخ: پہلی صدی ہجری کے چند سال بعد تابعینِ صغار کے زمانہ میں حیلہ جات کے مطابق فتویٰ دینے کا آغاز ہوا صحابہ کرام سے حیلہ جات کے بارے میں کچھ منقول نہیں[3]

جب حیلہ جات کی روشنی میں فتویٰ بازی کا آغاز ہوا تو علماء کی ایک جماعت مخالفت کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی۔ مثلاً حماد بن زید، مالک بن انس، سفیان بن عُیَیْنَہ فُضَیل بن عیاض اور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۹۱، ۱۹۲

[2] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل لابن تیمیہ ص ۱۱

[3] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۶۳۔

عبداللہ بن مبارک نے اس کی سخت مخالفت کی۔[1]

چند علماء حیلہ جات کے مؤیدین میں سے تھے۔ حیلہ جات پر کتابیں لکھی جانے لگیں۔ مثلاً ابوبکر خصاف نے کتاب الحیل کے نام سے ایک کتاب تحریر کی۔ مگر حیلہ جات کی مخالفت کرنے والے علماء نے یہ پہلو کبھی نظر انداز نہیں کیا حیلہ جات دین کے خلاف ہمیشہ سینہ سپر بنے رہے اور کبھی صلح جوئی کی کوشش نہ کی۔

حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق منقول ہے۔ جب انہیں پتا چلا کہ حیلہ جات کے جواز پر ایک کتاب تصنیف کی گئی ہے اور اس میں لکھا ہے کہ ایک عورت خلع کرنا چاہتی تھی مگر خاوند اس کے لئے راضی نہ تھا۔ عورت سے کہا گیا تم دینِ اسلام سے مرتد ہو جاؤ۔ عورت نے یونہی کیا۔

یہ معلومات حاصل کرنے کے بعد ابن مبارک فرمانے لگے۔

"اس کتاب کا تصنیف کرنے والا کافر ہے جو اسے سن کر پسند کرے وہ بھی کافر ہے جو اسے ایک بستی سے دوسری بستی میں لے جائے وہ بھی کافر ہے۔ جس کے پاس یہ کتاب موجود ہو اور وہ اسے پسند کرتا ہو وہ بھی کافر ہے۔[2]

امام احمد بن حنبلؒ کی جانب یہ قول منسوب ہے۔

"جس شخص کے گھر میں کتاب الحیل موجود ہو اور وہ اس کے مطابق فتویٰ دیتا ہو تو ایسا شخص آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا منکر ہے۔"

زمانہ گزرتا گیا یہاں تک کہ ابنِ تیمیہ کا دور آیا۔ ابن تیمیہ بھلا اس تلاعُب بالدّین کو کب گوارا کر سکتے تھے۔ چنانچہ آپ نے عورت کو خاوند کے لئے حلال کرنے کے خلاف زبردست حملے کئے اسے باطل حیلہ قرار دیا اور اس ضمن میں "اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل" نامی کتاب تصنیف فرمائی اس میں آپ نے عمومی طور سے تمام حیلہ جات کا بطلان ثابت کیا۔ حلالہ کے بُطلان پر خصوصی طور سے دلائل پیش کئے۔ جب ابن قیم کا زمانہ آیا تو استہزاء بالدین کے خلاف آپ بھی اپنے محترم استاذ کے نقشِ قدم پر چلے۔ جب آپ نے دیکھا کہ حیلہ جات کے شارع کا مقصد ہی سرے سے فوت ہو جاتا ہے تو آپ کی پریشانی کی حد نہ رہی۔

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل لابن تیمیہ ص ۴۳۔

[2] " " " " " " ۴۴۔

۱- مثلاً نکاح فسخ کرانے کے لئے عورت کا مرتد ہو جانا۔

۲- یا جب کسی شخص نے اپنی ساس کو قتل کر دیا ہو تو قصاص سے بچنے کے لئے اپنی بیوی کو بھی قتل کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں اس کا بیٹا ولی قرار دیا جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ بیٹا اپنے والد سے قصاص نہیں لے سکتا۔

۳- یا کوئی شخص ماہ رمضان میں دن کے وقت اپنی بیوی سے مجامعت کرنا چاہتا ہو تو کفارہ سے بچنے کے لئے یہ حیلہ اختیار کرے کہ پہلے کھانا کھاکر روزہ توڑ ڈالے پھر مجامعت کرے۔ کیونکہ اگر وہ جماع سے روزہ توڑتا تو اسے کفارہ کے طور پر ایک غلام آزاد کرنا پڑتا۔ اگر یہ ممکن نہ ہوتا تو دو ماہ کے پے در پے روزے رکھتا۔ اگر یہ بھی نہ ہو سکتا تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاتا۔ یہ حیلہ اختیار کرنے کی بنا پر یہ تصور کیا جائے گا کہ اس نے کھانا کھا کر روزہ توڑا ہے اور مجامعت سے نہیں اور اس طرح وہ کفارہ سے بچ جائے گا۔

۴- ایک حیلہ یہ بھی ہے کہ مرتے وقت وارثوں میں سے ایک کے لئے سارے مال کا اقرار کیا جائے۔ ایک مخصوص وارث کے لئے اقرار کا مقصد یہ ہوگا کہ باقی وارث ورثہ سے محروم رہیں اور یہ مطلب ہرگز نہیں کہ درحقیقت مال ایک وارث کی ملکیت ہے اور قریب المرگ شخص اس کا اقرار کر رہا ہے۔

حیلہ جات اور ان کے خطرات و مضرات:

حیلہ جات کے نام پر شرعی احکام کا یہ استہزاء دینِ اسلام کے لئے عظیم خطرہ کا باعث ہے۔ اگر حیلہ جات میں صرف یہ قباحت ہوتی کہ ان کی بدولت شرعی مقاصد کو نظر انداز کر کے حیلہ گر کی خواہشات کو پورا کیا جاتا ہے تو ان کی مذمت کے لئے یہی چیز کافی تھی۔ شرعی اوامر کو دیکھئے وہ خاص مصالح کے تحت مشروع ہوئے ہیں۔ مثلاً زکاۃ غرباء کی دستگیری کے لئے فرض کی گئی ہے۔ اسی طرح منہیات سے اجتناب کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ ان میں مفاسد پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ربا سے اس لئے اجتناب ضروری ہے کہ اس کی بنا پر غریب اور محتاج لوگ دولت مند لوگوں کی گرفت میں آ جاتے ہیں اور وہ ان کے مال کو طریقِ باطل سے ہضم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پس شرعی اوامر جیسے زکاۃ کو ساقط کرنے اور منہیات مثلاً ربا کے جواز کے لئے حیلہ گری کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ شارع کے مقصد کو باطل قرار دے کر حیلہ جو کی خواہشات کو بروئے کار لایا جائے۔ ابن قیمؒ حیلہ جات

کے مباح ہونے پر اظہارِ حیرت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"یہ کیوں کر ممکن ہے کہ حیلہ جات سے منہیات مباح ہو جائیں، فرائض ساقط قرار پائیں اور نوع انسانی کی مصلحتوں کے پیشِ نظر جو حقوق انسانوں پر عائد کئے گئے تھے۔ اور جن کی تکمیل صرف شرعی احکام پر عمل پیرا ہونے سے ہی ہو سکتی ہے، ان کو ضائع کر دیا جائے" [1]

حیلہ جات کا یہ پہلو بڑا خطرناک ہے کہ یہ عقلِ انسانی اور فطرت سلیمہ ان کے منافی ہیں عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جب الفاظ مختلف ہوں اور معانی متحد تو ان کا حکم ایک ہونا چاہیئے۔ اس کے برعکس جب الفاظ متحد ہوں اور معانی مختلف، تو ان کا حکم بھی مختلف ہونا چاہیئے۔ اسی طرح جب اعمال کی ظاہری صورت مختلف ہو اور ان کا مقصد ایک ہو تو ان کا حکم بھی واحد ہو گا خلاف ازیں جب ان کی صورتیں متحد اور مختلف ہوں تو ان کا حکم بھی جداگانہ ہو گا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

"جب کسی حرام فعل کو حلال کرنے کے لئے حیلہ گری کا ارتکاب کیا جائے تو اس کی ظاہری صورت اگرچہ امرِ حلال کی ہو گی۔ مگر مقصد اور حقیقت کے اعتبار سے وہ حرام ہو گا۔ اس کے حلال ہونے کی کوئی صورت نہیں اور نہ حلال کے احکام اس پر مترتب ہوں گے، لہٰذا باطل ہو گا

جس امر کو حیلہ گری کے بل بوتے پر حلال کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ حقیقت کے اعتبار سے حرام ہی رہتا ہے۔ اگرچہ اس کی ظاہری شکل و صورت حرام کی نہیں ہوتی۔ لہٰذا حقیقت کے اعتبار سے حرام کا مشارک ہونے کی بنا پر اس امر کا حرام ہونا واجب ہے" [2]

نیز فرماتے ہیں :

"اس کے پہلو بہ پہلو یہ امر پیش نظر رہنا چاہیئے کہ شرعی مامورات کو حسنِ ذاتی کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے اور ان کا حکم دینے سے وہ ذاتی حسن اور دوبالا

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۲

[2] " " " ص ۱۵۱

ہوگیا۔ منہیات سے روکنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں ذاتی طور سے قباحت پائی جاتی ہے اور جب ان سے روک دیا گیا تو یہ قباحت اور بڑھ گئی۔ جب ان اوامر کو ساقط کرنے اور منہیات کو مباح ٹھہرانے کے لئے حیلہ جوئی سے کام لیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس سے ان کا اصلی حسن و قبح زائل نہیں ہوسکتا اور جب حسن و قبح میں تبدیلی پیدا ہونے کا امکان نہیں ہے تو ان کا حکم بھی ناقابل تبدیل ہوگا۔

علاوہ ازیں مامورات و منہیات میں تغیر پیدا کرنے سے وہ مصالح قطعی طور سے مفقود ہو جاتے ہیں جو شارع کا اصلی مقصود تھا۔ مثلاً زکاۃ و حج ایک خاص مصلحت کے تحت مشروع ہوئے ہیں۔ جب ان کو حیلہ گری سے ساقط کیا جائے گا تو وہ مصلحت زائل ہو جائے گی۔ یا حدود شرعیہ لوگوں کی زجر و توبیخ کے لئے مقرر کئے گئے ہیں حیلہ جوئی سے اگر ان کو ساقط کر دیا جائے تو ان کا مقصد زائل ہو جائے گا۔ ربا کو ضرر کی بنا پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس کو مباح کرنے سے شرعی مقصد ختم ہو جائے گا۔ علی ہذا القیاس تمام شرعی منہیات کی یہی حالت ہے[1]۔"

ابن قیمؒ حیلہ جات کے خطرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"اس سے واضح ہوا کہ وہ حیلہ جات جو اسلامی نقطۂ نگاہ سے حرام ہیں، موجبات حرمت کے باوصف حرمت کو ختم کرنا چاہتے ہیں اور اسباب وجوب کے ہوتے ہوئے وجوب کو ساقط کرتے ہیں یہ حیلہ جات متعدد وجوہ و اسباب کی بنا پر حرام ہیں۔

۱۔ ان کے حرام ہونے کا پہلا سبب یہ ہے کہ ان سے محرمات کا ارتکاب اور ترکِ واجبات لازم آتا ہے۔

۲۔ حیلہ جات میں مکر و فریب پایا جاتا ہے۔

۳۔ جو لوگ دھوکا فریب سے ناآشنا ہوتے ہیں حیلہ جات کو دیکھ کر وہ بھی ایسے کاموں کے لئے آمادہ ہو جاتے ہیں۔

۴۔ حیلہ جات کو شارع کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اور یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اصولِ دین ان کے مقتضی ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۳۔ ۱۵۴۔

۵۔ حیلہ جات کا مرتکب نہ ان کو گناہ تصوّر کرتا ہے اور نہ ان سے توبہ کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔

۶۔ حیلہ جو خالق و مخلوق دونوں کو دھوکا دینے کی کوشش کرتا ہے۔

۷۔ حیلہ جو اعداء دین میں یہ جرأت پیدا کرتا ہے کہ وہ دین اسلام کی مذمت کریں اور اس سے بدظن ہو جائیں۔

۸۔ حیلہ جات کا مرتکب اپنے فکر و اجتہاد کو ان امور کا تار پود بکھیرنے میں استعمال کرتا ہے جن کو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے استحکام بخشا تھا اور ان امور کو باطل تصوّر کرتا ہے۔ جنہیں آپ نے واجب قرار دیا تھا۔

۹۔ حیلہ جوئی سے اثم و عدوان کی جرأت پیدا ہوتی ہے[1] کیونکہ حیلہ جات کا متلاشی امور دینیہ کی اصلیّت کو تبدیل کر دیتا ہے۔ محرّمات کا ارتکاب کرتا اور واجبات کو چھوڑ دیتا ہے ان میں وہ دھوکا بازی پائی جاتی ہے۔ جس کی طرف دعوت دینا اور اسے معتبر سمجھنا شرعاً منع ہے اور شارع کا دامن اس سے پاک ہے۔ حیلہ جات سے دشمنانِ دین کے سامنے اسلام کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا ہے وہ اس پر طعنہ زنی شروع کر دیتے ہیں جن احکام کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بتاکید بیان فرمایا تھا یہ ان کی اہمیت گھٹانے اور ان کی حرام کردہ اشیاء کو حلال قرار دینے لگتے ہیں۔

حیلہ جوئی کے اقسام:

ابن قیّم کی رائے میں ناجائز حیلہ جات کی چند قسمیں ہیں:۔

(۱) وہ حرام حیلہ جات جن سے ناجائز امور کا قصد کیا جائے مثلاً کسی کو قتل کرنے کے لئے حیلہ جوئی سے کام لینا۔ اس حیلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص جس نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو۔ بظاہر ایک شکار کا ارادہ کرے جو حدود حرم میں نادر ہو اور اس کا اصلی مقصد کسی انسان کو قتل کرنا ہو۔ یہ حیلہ بذات خود حرام ہے کیونکہ محرِم کو شکار کرنا جائز نہیں اور جو کام اس سے مقصود ہے۔ یعنی ایک بے گناہ کو قتل کرنا وہ بھی حرام ہے۔

(۲) دوسری قسم ان حیلہ جات کی ہے جو بذات خود مباح ہوں۔ مگر انہیں ناجائز امور کے لئے استعمال کیا جائے۔ مثلاً ڈاکہ زنی یا کسی معصوم انسان کو قتل کرنے کے لئے سفر اختیار

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۵۶

کرنا۔

۳۔ تیسری قسم کے وہ حیلے ہیں جن کو جائز امور کے حصول کے لئے ذریعہ قرار دیا جاتا ہو مگر ایک شخص ان کو محرمات کے لئے استعمال کرے۔ مثلاً اقرار، بیع، نکاح اور ہبہ وغیرہ۔

اقرار کو حیلہ کے طور پر استعمال کرنے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مرتے وقت ایک وارث کے لئے تمام مال کا اقرار کرے اور اس کا مقصد یہ ہو کہ دوسرے وارث محروم رہیں۔ بیع کو حیلہ جوئی کے لئے یوں استعمال کیا جاتا ہے کہ اسے ربا کا ذریعہ بنایا جائے۔ مثلاً کوئی شخص سو روپیہ میں ایک چیز ادھار فروخت کرے۔ پھر وہی چیز اسی روپیہ کی نقد خرید کرے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اسی روپیہ دے کر اس کے عوض میں سو روپیہ لے گا۔

نکاح سے حیلہ گری یوں ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص ایک عورت سے محض اس غرض کے تحت نکاح کرے تاکہ وہ خاوند کے لئے حلال ہو جائے۔ گویا وہ نکاح نہیں کرنا چاہتا بلکہ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اسے اس کے خاوند کے لئے حلال ٹھہرائے۔

عطیہ جات کو حیلہ کے طور پر یوں استعمال کیا جا سکتا ہے کہ زید مثلاً بکر کو کوئی چیز ہبہ کرے بکر تحفہ وصول کرنے کے بعد قرض دینے کا عادی ہو۔ چنانچہ حسب دستور زید تحفہ دے کر بکر سے سو روپیہ قرض لے لے یہ بظاہر ہبہ ہے۔ مگر اس کا نتیجہ ربا کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔

ابن قیم دوسری اور تیسری قسم میں فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دوسری قسم کا نتیجہ کبھی محرمات کی صورت میں رونما ہوتا ہے اور کبھی مباحات کی شکل میں مگر تیسری قسم اپنی اصل وضع کے اعتبار سے مشروعات کے ساتھ مخصوص ہے۔

۴۔ حیلہ جات کی چوتھی قسم میں وہ سب ذرائع شامل ہیں جو بذاتِ خود ناروا ہوں اور ان سے اپنا حق اخذ کرنے یا دفع باطل کا ارادہ کیا جائے۔ مثلاً ایک شخص کا حق دوسرے کے ذمہ واجب الادا ہو۔ وہ منکر ہو اور صاحب حق کے پاس کوئی بینہ نہ ہو۔ صاحب حق دو جھوٹے گواہ کھڑے کر دے اور وہ اس کے حق میں شہادت دیں یا زید نے مثلاً خالد کے پاس کوئی چیز امانت رکھی۔ زید کے ذمہ خالد کا قرض واجب الادا تھا کہ زید اس سے انکار کر چکا تھا یا اس کے برعکس۔ اب خالد حلف اٹھا کر کہتا ہے کہ زید نے مجھے کوئی چیز امانت کے طور پر نہیں دی یا میں بالکل اس کا مقروض نہیں ہوں۔ ابن قیم فرماتے ہیں یہ ذریعہ اگرچہ گناہ کا سبب ہے مگر اس سے جو چیز مقصود ہے وہ گناہ نہیں۔

اسی ضمن میں یہ حدیث وارد ہوتی ہے۔

أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكَ وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ

جو شخص تمہارے پاس امانت رکھے اس کی امانت دے دو اور جو خیانت کرے اس سے خیانت مت کرو۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ جو حیلے محرمات کا سبب بنتے ہیں وہ ابن قیم کی رائے میں حرام ہیں۔ خواہ وہ بذاتِ خود حرام ہوں یا مباح ہوں۔ اسی طرح وہ حرام حیلہ جات بھی ان کے نزدیک ناروا ہیں جن سے اپنا حق وصول کیا جاتا ہو۔ مگر ان کی حرمت وسائل کی حرمت ہے مقاصد کی نہیں۔

ابن تیمیہ کی رائے میں حیلہ جات کے اقسام:

ابن قیم سے پہلے ان کے محترم استاد شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ باطل حیلہ جات کی حرمت وسائل کی حرمت ثابت کر چکے تھے۔ ہم ان کا بیان نقل کرنا چاہتے ہیں تاکہ پتا چل سکے کہ یہ دونوں اکابر حیلہ جات سے متعلق مسائل میں کہاں کہاں متفق الخیال ہیں اور ان کے مابین نقطۂ فرق و امتیاز کیا ہے۔

ابن تیمیہ اپنی کتاب "اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل" میں فرماتے ہیں:

۱۔ "حیلے کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے وہ حیلے ہیں جو بذاتِ خود بھی حرام ہوں اور ان کو محرمات کے لئے ذریعہ بنایا جاتا ہو۔ مثلاً مرض الموت میں کسی وارث کے لئے کسی چیز کا اقرار کرنا تاکہ وہ دوسرے ورثا سے زیادہ مال لے سکے یا بیوی کا اپنے خاوند سے اس لئے بدسلوکی کرنا تاکہ وہ طلاق دے دے۔ یا بائع کا یہ دعویٰ کرنا کہ اس نے خرید کردہ چیز کو دیکھا نہیں اور اس کا مقصد یہ ہو کہ بیع فسخ کر سکے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ میں امام ابن تیمیہ کے اس بیان سے متفق نہیں کیونکہ اقرار، طلاق اور بیع کا فسخ کرنا بذاتِ خود حرام نہیں۔

۲۔ دوسری قسم میں وہ حیلے داخل ہیں جو بذاتِ خود مباح ہوں مگر ان کو محرمات کا ذریعہ بنایا جاتا ہو۔ مثلاً ڈاکہ زنی کے لئے سفر کرنا۔

ابن تیمیہ کی رائے میں حیلہ جات کی یہ دونوں قسمیں محرمات تک پہونچنے کا خفیہ ذریعہ ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ظاہری وسائل سے حرام تک پہنچنا ناروا ہے اور خفیہ ذرائع ان

سے بھی بڑھ کر ہیں[1]۔

۳۔ حیلہ جات کی تیسری قسم میں وہ مسائل شامل ہیں جو بذاتِ خود حرام ہوں مگر ان سے اپنا حق وصول کیا جاتا ہو، یا باطل کو دفع کیا جاتا ہو۔ مثلاً دو گواہ کھڑے کئے جائیں، جو شہادت دیں کہ زید نے مثلاً خالد سے اتنا قرض لینا ہے۔ دراصل انہیں کچھ معلوم نہ ہو، اس صورت میں قرض وصول کرنا جائز ہے۔ مگر یہ ذریعہ درست نہیں۔

یا مثلاً بکر نے خالد کے پاس کوئی چیز امانت رکھی۔ خالد کا قرض بکر کے ذمہ واجب الادا تھا۔ قرض اور امانت دونوں ایک ہی قسم کے تھے۔ بکرؔ قرض سے منکر ہو چکا تھا۔ اب، خالد نے امانت سے انکار کر دیا۔

یا مثلاً زید نے عمرو سے دو قسم کا قرض وصول کرنا تھا۔ ایک قسم کا قرض وہ تھا جس پر بیّنہ موجود تھا اور دوسرا بغیر بیّنہ کے۔ اب زید نے گواہ پیش کیا۔ زید پہلی قسم کا قرض وصول کر چکا تھا۔ اگر دوسری قسم کے قرض پر گواہ پیش کرے تو یہ حرام ہوگا کیونکہ اس میں یا وہ خود جھوٹا ہوگا یا دوسرا شخص اور جھوٹ حرام ہوتا ہے[2]۔

۴۔ چوتھی قسم کا تعلق ان حیلہ جات سے ہے جن سے ایک ایسی حرام چیز کو حلال کرنے کا قصد کیا جائے جو بعض اسباب کے پائے جانے کی صورت میں مباح ہو جاتی ہو۔ یا ایسے واجبات کو ساقط کرنے کا ارادہ کیا جائے جو بعض اسباب کے ہوتے ہوئے تبعاً ساقط ہو جاتے ہوں۔ حیلہ جوئی سے کام لینے والا ایسے اسباب کو اس لئے اخذ کرتا ہے تاکہ حرام کو حلال بنا دے یا واجبات کو ساقط کر دے۔ یہ دونوں فعل انفرادی طور پر مباح ہوں۔ مگر ایک دوسرے کی آمیزش کی بنا پر حرام ٹھہرتے ہیں۔ مثلاً عورت کو اس کے خاوند کے لئے حلال کرنے کی بنا پر اسے اپنے نکاح میں لانا۔ یا ماہ رمضان میں روزہ کو ساقط کرنے کے لئے سفر کرنا پہلی مثال میں حرام کو حلال کرنے کا قصد کیا جاتا ہے اور دوسری میں اسقاطِ واجب کی کوشش کی جاتی ہے۔

۵۔ پانچویں قسم کے حیلہ جات میں اپنے اصلی حق یا اس کے بدل کو بطریق خیانت حیلہ گری

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۸۵، ۸۶

[2] " " " " " "

کی مدد سے حاصل کیا جاتا ہے۔ مثلاً زید کے پاس خالد نے امانت رکھی اور وہ یہ سمجھ کر اس پر قابض ہو جائے کہ یہ اس کے حق کا بدل ہے یا وہ اس کا استحقاق رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے کسی مزدور کو ایک کام پر لگایا اور اس کی مزدوری مقرر کر دی درآں حالیکہ دوسرے لوگ جو یہ کام انجام دیتے ہیں ان کا معاوضہ زیادہ ہے اس صورت میں مزدور اگر اپنے مالک کے مال سے پورا حق وصول کرے تو یہ حرام ہوگا۔"

(ابن تیمیہؒ کا بیان ختم ہوا)"

استاذ و شاگرد کے بیانات کا تقابل کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ اپنے استاد سے بہت متاثر ہوئے ہیں۔ چنانچہ دونوں کے بیان کردہ اقسام یکساں ہیں۔ ابن تیمیہ کی ذکر کردہ پانچویں قسم ابن قیمؒ کی بیان کردہ چوتھی قسم میں مدغم کی جا سکتی ہے۔ چوتھی قسم سے مراد وہ حرام وسائل ہیں جن سے اپنا حق وصول کیا جائے یا باطل کا ازالہ کیا جائے۔ استاد و شاگرد کی بیان کردہ امثلہ بھی بڑی حد تک ایک جیسی ہیں۔

مثلاً دو جھوٹے گواہ بنانے اور امانت سے انکار کرنے کی مثالیں ابن قیمؒ نے اپنے استاد سے اخذ کی ہیں۔ علاوہ ازیں حیلہ جات کے بطلان پر ابن قیمؒ نے جو دلائل پیش کئے ہیں۔ وہ بعینہٖ امام ابن تیمیہ کے دلائل ہیں جن میں انہوں نے تھوڑا سا تصرف کر دیا ہے۔ حیلہ جات کے خلاف عقلی دلائل اور حیلہ جات کے مضرات و خطرات گنوانے میں بھی دونوں حضرات کے بیانات بڑی حد تک ملتے جلتے ہیں۔

اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ امام ابن تیمیہ نے ان مباحث کا بیڑا اٹھایا تھا۔ آپ نے حیلہ جات کا عمومی بطلان ثابت کیا تاکہ اس کے بل بوتے پر نکاحِ حلالہ کی حرمت خصوصی طور سے ثابت کی جا سکے۔ اسی غرض کے پیشِ نظر آپ نے "اقامۃ الدلیل علیٰ ابطال التحلیل" نامی کتاب تصنیف فرمائی۔ حرام حیلہ جات سے فارغ ہونے کے بعد اب ہم وہ حیلے بیان کریں گے جو مباح ہیں۔

۱۱۔ مباح حیلہ جات کے اقسام:-

(۱) پہلی قسم کے وہ مشروع حیلہ جات ہیں جو امور مشروعہ کی طرف پہونچانے والے ہوں

یہ وہی اسباب ہیں جن کو شارع نے مباحات کے لئے وسیلہ و ذریعہ قرار دیا ہو، جیسے بیع اجارہ مساقاۃ، مزارعت اور وکالت۔

جلبِ نفع اور دفع مضرّات کے لئے جو حیلے اختیار کئے جاتے ہیں ان کا تعلق بھی اسی قسم سے ہے۔ جیسے کفّار سے خلاصی حاصل کرنے کے لئے حیلہ جوئی کرنا یا ان سے مال چھڑا لینے، اعداءِ دین کو قتل کرنے، ان کے اموال پر قابض ہونے کے لئے حیلہ جات کا استعمال۔ یہ سب اسی قسم میں شامل ہیں، ابن قیّم فرماتے ہیں کہ ہم نے یا علماءِ سلف نے حیلہ جات کی جو مذمّت بیان کی ہے یہ قسم اس سے مستثنیٰ ہے۔ بلکہ جو شخص اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا وہ عاجز ہے اور جس قدر کوئی شخص ان سے زیادہ آشنا ہو وہ اسی قدر زیادہ دانش مند ہے۔ خصوصاً جنگ میں جہاں اکثر حیلہ کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اس لئے سے فائدہ اٹھانا چاہیئے۔

مباح حیلہ جات کی دوسری قسم میں وہ سب حیلے شامل ہیں جن سے اپنا حق وصول کیا جائے۔ یا ظلم کو ایسے مباح طریقوں سے دور کیا جائے۔ جو دراصل اس مقصد کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ بلکہ ان کی اصلی غرض اور ہو اور ان سے حسب مرضی کام لیا جائے، یا ان کی وضع اسی غرض کے لئے ہو مگر پوشیدہ ہونے کی بناء پر انہیں معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

پہلی اور دوسری قسم میں فرق یہ ہے کہ پہلی قسم میں سبب کا مقصود تک پہونچا دینا بالکل ظاہر ہوتا ہے۔ دوسری قسم میں سبب مقصود کے علاوہ کسی دیگر امر تک پہونچاتا ہے۔ یا مُوصل الی المقصود تو ہوتا ہے مگر پوشیدہ طور سے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ قسم اوّل میں وضاحت ہوتی ہے۔ اور قسم ثانی میں خفا۔[1]

ابن قیّم نے مباح حیلہ جات کی ایک سو سترہ مثالیں بیان کی ہیں جو اعلام الموقّعین جلد سوم مطبع کردی مصر کے ۲۵۴ - ۳۷۷ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ ان میں سے ایک مثال یہ ہے کہ جب گھر کے مالک کو خطرہ ہو کہ کرایہ دار کہیں چلا جائے گا اور اس کی عدم موجودگی کی بنا پر وہ اپنا مکان اس سے واپس نہ لے سکے گا تو اس میں یوں حیلہ کیا جا سکتا ہے کہ گھر کا مالک وہ مکان کرایہ دار کی بیوی کو کرایہ پر دے دے جب کرایہ کی مدت ختم ہو جائے گی تو بیوی اس کے مکان کو واپس کرنے کی ذمہ دار ہو گی۔[2]

ابن قیّم کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ حیلہ جات جب مباح ہوں اور ان سے محرّمات

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۴۵۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۵۵

کا قصد نہ کیا جائے تو ابن قیم ان کو مباح سمجھتے ہیں۔

خواہ وہ حیلے پہلی قسم میں داخل ہوں جس میں مشروع حیلہ ایک دوسرے امر مشروع کے لئے سبب بنتا ہے جیسے وہ اسباب جنہیں شارع نے مسببات کا موجب قرار دیا ہو۔ مثلاً خرید و فروخت اور دیگر معاملات یا وہ حیلے دوسری قسم سے متعلق ہوں، جو اگرچہ اصلی مقاصد کے لئے وضع کئے گئے ہوتے ہیں۔ مگر وہ پوشیدہ ہوتے ہیں اور واضح نہیں ہوتے۔

مباح حیلہ جات میں سب سے ضروری بات یہ ہے کہ حیلہ جات اور ان کے نتائج میں حرمت کلیۃً مفقود ہونی چاہیئے۔ اگر حیلہ جات اور ان کے نتیجہ میں دونوں کے مجموعہ سے بھی حرمت پیدا ہو جاتی ہو تو وہ حیلہ حرام ٹھہرے گا۔ مثلاً عورت کو اس کے خاوند کے لئے حلال کرنے کی بنا پر نکاح کرنا۔ اس میں جہاں تک نکاح کا تعلق ہے وہ حلال ہے۔ عورت کا اپنے خاوند کے لئے حلال ہونا بھی منع نہیں، مگر تحلیل کی نیت سے نکاح کرنا حرام ہے۔

۱۲۔ مجوّزینِ حیَل کے دلائل اور اُن کی تردید

مجوزین حیل نے جن دلائل سے استناد کیا ہے ہم ان کو نقل کر کے ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔

پہلی دلیل:

مجوزین کی پہلی دلیل یہ آیت کریمہ ہے۔

"وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ[1] بِهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ" (ص۔ ۴۴)

حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیوی کو سو ضرب لگانے کی قسم کھائی تھی۔ اللہ تعالےٰ نے اجازت دی کہ ایک ہی مرتبہ شاخوں کا ایک گٹھا مار کر اپنی قسم پوری کر دیں۔ حالانکہ اصل طریقہ یہ تھا کہ متعدد مرتبہ مارا جاتا۔ یہ حیلہ کتاب ربّانی نے خود ایوب علیہ السلام کو سکھایا۔

ابن تیمیہ نے مجّوزین کے اس استدلال کی تردید کی ہے۔ ابنِ قیّم نے شیخ کا یہ بیان نقل کیا ہے۔ شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

"یہ حیلہ جات کے قبیل سے نہیں۔ کوئی شخص اگر قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی کو سو ضرب لگاؤں گا۔ تو فقہاء کے اس میں دو قول ہیں:۔

پہلا قول یہ ہے کہ ضرب لگانا واجب ہے، مجموعی اعتبار سے ہو یا متفرق۔ بنا بریں۔ آیت ہذا اصلی مقصد کے مطابق ہو گی اور اس میں کوئی حیلہ نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ حیلہ کا مطلب یہ ہے کہ علی الاطلاق لفظ کو اس کے مفہوم سے پھیر دیا جائے۔

---

[1] ضغث لغت عرب میں خشک گھاس یا نازبو کے گٹھے کو کہتے ہیں۔ دیکھیئے تفسیر کشاف ج ۴ ص ۹۸ مطبع الاستقامۃ قاہرہ طبع ۱۹۴۶ء۔

دوسرا قول یہ ہے کہ الگ الگ ہونا ضروری ہے۔ اور سابقہ شرائع سے ان امور پر احتجاج کرنا درست نہیں جو ہماری شریعت کے خلاف ہوں۔ خواہ سابقہ شرائع پر عمل کرنا ہمارے نزدیک ناروا ہو۔ یا ہم ان کو اس وقت قابلِ احتجاج سمجھتے ہیں، جب وہ ہماری شریعت کے خلاف نہ ہوں۔ اگر سابقہ ادیان ہمارے نزدیک قابلِ احتجاج نہ ہوں تو ظاہر ہے کہ اس آیت سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر مخالف نہ ہونے کی صورت میں ہم ان کو حجت قرار دیتے ہیں تو تب بھی یہ آیت حجت نہیں۔ کیونکہ اس میں یہ شرط نہیں پائی جاتی؛؛

دوسری دلیل: دوسری دلیل یہ آیت ہے۔

"کَذٰلِکَ کِدْنَا لِیُوْسُفَ، مَا کَانَ لِیَاْخُذَ اَخَاہُ فِیْ دِیْنِ الْمَلِکِ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ" (یوسف۔۷۶)

نَرْفَعُ دَرَجٰتٍ مَّنْ نَّشَآءُ وَ فَوْقَ کُلِّ ذِیْ عِلْمٍ عَلِیْمٌ" (یوسف۔۷۶)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے قصداً وہ برتن اپنے بھائی کے سامان میں رکھ دیا تھا اور یہ ان کو پکڑنے کے لئے ایک حیلہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس حیلہ جوئی پر یوسف علیہ السلام کی تعریف کی اور فرمایا کہ خدا کے ارادہ و تدبیر سے یہ کام ہوا ہے۔

ابن قیمؒ اس استدلال کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت یوسفؑ نے یہ کام اپنے بھائی کی رضامندی سے کیا تھا۔ حضرت کعبؓ روایت کرتے ہیں۔

"جب حضرت یوسفؑ نے اپنے بھائی کو بتایا کہ میں آپ کا برادر حقیقی ہوں تو انہوں نے کہا کہ میں آپ سے الگ نہیں ہونا چاہتا۔ حضرت یوسفؑ فرمانے لگے، آپ بخوبی جانتے ہیں کہ ہمارے والد میری وجہ سے کس قدر غمزدہ ہیں اگر میں آپ کو روک لوں تو ان کے ہم و غم میں اور اضافہ ہو جائے گا۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ میں آپ کی جانب ایک خطرناک کام منسوب کر دوں جسے وہ برداشت نہ کر سکیں۔ وہ بولے کوئی مضائقہ نہیں۔ آپ جو جی میں آئے کریں مگر مجھے الگ نہ ہونے دیں۔

ل اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵ نیز اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۷۰

حضرت یوسفؑ نے فرمایا میں اپنا صاع آپ کے سامان میں رکھ دوں گا اور پھر منادی کرا دوں گا کہ آپ نے چوری کی ہے تاکہ اس حیلہ سے میں آپ کو روک سکوں۔ بھائی نے کہا۔ بہت اچھا آپ یوں ہی کریں۔"

حضرت کعب کی مندرجہ بالا روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بھائی نے حضرت یوسفؑ کو اس کی اجازت دے دی تھی۔ لہٰذا یہ مباح حیلہ جات کی قسم سے ہوگا کیونکہ صاحب حق نے اس حیلہ جوئی کی اجازت دے دی تھی اور وہ اس پر راضی تھے۔ مزید براں جس مقصد کے لئے حیلہ گری سے کام لیا گیا ہے وہ خدا کی اطاعت ہے۔ کیونکہ اس میں اپنے بھائی سے صلہ رحمی پائی جاتی ہے۔[1]

تیسری دلیل: مجوّزین کی تیسری دلیل یہ ہے۔ "کہ صحیح بخاری میں بروایت ابوھریرہؓ وابوسعیدؓ بیان کیا گیا ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے علاقہ میں ایک عامل مقرر کیا۔ واپسی پر وہ خیبر سے بہت عمدہ کھجوریں لایا۔ آپ نے دریافت کیا۔ کیا خیبر کی سب کھجوریں اسی قسم کی ہیں؟ وہ کہنے لگا نہیں ہم دو صاع کھجوریں دے کر ان کھجوروں کا ایک صاع لے لیتے ہیں۔ یا تین صاع کے عوض دو صاع لیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا یوں نہ کریں، بلکہ نقد قیمت کے عوض اپنی کھجوریں فروخت کر کے یہ کھجوریں خرید کریں۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے زمانہ میں کھجوروں کی بیع کھجوروں کے عوض ہوا کرتی تھی۔ ایک طرف کم کھجوریں ہوتیں اور دوسری طرف زیادہ اور یہ ربا ہے۔ لہٰذا آپ نے اس کے جواز کا ایک حیلہ بنایا کہ ردّی کھجوریں نقد قیمت کے عوض فروخت کر دی جائیں اور حاصل شدہ قیمت کے بدلے میں عمدہ کھجوریں خریدی جائیں۔ اس سے حیلہ جوئی کا جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی مقصود ہے۔[2]

اس حدیث سے حیلہ گری کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ کھجوروں کو فروخت کر کے نقد قیمت حاصل کر لی جائے۔ پھر اس قیمت کے عوض دوسری کھجوریں خرید لی جائیں۔ یہ خرید اور فروخت دونوں صحیح ہیں۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۷۰ نیز روح المعانی از آلوسی ج ۱۳ ص ۲۳، ۲۴، ۲۵۔

[2] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵۲۔ نیز اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۷

ناجائز خرید و فروخت کی اجازت نہیں دے سکتے تھے۔ جب بائع قیمت چاہتا ہو اور مشتری سامان کا خواستگار ہو اور وہ دونوں ایک ہی معاملہ میں یا دو دفعہ معاملہ کرکے اپنی مقصد برآری کر لیں تو اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

مثلاً کسی شخص کے پاس کچھ سامان ہو اور وہ کوئی اور چیز خرید کرنا چاہتا ہو تو وہ اپنے سامان کو فروخت کرکے اس کی قیمت حاصل کر لے اور یہی بیع مقصود ہے۔ پھر حاصل کردہ قیمت کے عوض دوسرا سامان خرید لے بلالؓ نے بھی خیبر کی کھجوروں کے ضمن میں یہی طریقہ اختیار کیا۔ پہلے ان کو چند درہم کے عوض فروخت کیا اور یہ بیع مقصود بھی ہے اور مشروع بھی پھر درہم دے کر اور کھجوریں خرید کر لیں۔ جب اس کی حیثیت بائع کی تھی تو وہ قیمت کا طلب گار تھا۔ جب مشتری بنا تو سامان کا طالب ہوا۔ لہٰذا یہ حدیث حیلہ جات کے جواز پر بالکل دلالت نہیں کرتی[1]۔

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ "سب کھجوریں دراہم کے عوض فروخت کردو پھر ان کو دے کر عمدہ کھجوریں لے لو"

ابن تیمیہ اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ آپ نے اسے یہ حکم نہیں دیا تھا کہ حاصل کردہ قیمت سے وہی کھجوریں خرید کرے جو اس نے پہلے خرید کی تھیں۔ بلکہ آپ نے اسے علی الاطلاق خرید فروخت کا حکم دیا تھا اور بیع مطلق وہ ہوتی ہے جس میں بائع کی جانب فروخت کردہ سامان کے واپس آجانے پر کوئی شرط اور پابندی نہ عائد کی گئی ہو۔ اسی طرح کسی دوسرے معاملہ کی بنا پر مشتری کی طرف قیمت کا لوٹ آنا بھی منع نہ کیا گیا ہو[2]۔

چوتھی دلیل: ان کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ حیلہ جات تعریضاتِ قولیہ کی طرح فعلی تعریضات ہیں۔ اور اسی طرح جائز ہیں جس طرح قولی اشارات وکنایات قولی تعریضات کا جواز اس حدیث سے ثابت ہے۔

اِنَّ فِی الْمَعَارِیْضِ لَکِفَایَۃً	اشارات وکنایات ہی کافی ہیں۔ اور
عَنِ الْکَذِبِ"	جھوٹ بولنے کی ضرورت نہیں۔

ابن قیمؒ اس استدلال کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تعریضات مطلقاً مباح نہیں،

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۸۲

[2] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵۲۔

بلکہ جب ان کی بنا پر کوئی حرام چیز حلال ٹھیرتی ہو یا واجبات کا سقوط لازم آتا ہو۔ یا حقوق باطل ٹھیرتے ہوں تو یہ بھی حرام ہیں۔ جب اشارہ وکنایہ کی بنا پر ظالم سے خلاصی حاصل ہو سکتی ہو تو اس کے جواز میں شبہ نہیں جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے " هٰذِهٖ اُخْتِیْ " (یہ میری بہن ہے) کہہ کر تعریض سے کام لیا تھا۔

یا جب ایسے کنایہ سے تائیدِ حق اور ابطالِ باطل مقصود ہو۔ جیسے آپ نے فرمایا:

" اِنِّیْ سَقِیْمٌ "

نیز فرمایا۔ بَلْ فَعَلَہٗ کَبِیْرُھُمْ ھٰذَا " یا جیسے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم غزوات میں اسلامی مصالح کے پیش نظر توریہ سے کام لیتے تھے۔

پانچویں دلیل: ارباب حیل کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ حیلہ جوئی ایک باطنی امر ہے۔ اور ہمیں لوگوں کی ظاہری حالت پر مواخذہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ باطن پر نہیں۔ ابن تیمیہ نے دو طریق سے اس کا جواب دیا ہے:۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ظاہری حالات پر گرفت کا حکم باہمی معاملات میں دیا گیا ہے جہاں تک خالق و مخلوق کے باہمی تعلقات کا تعلق ہے یہ مقاصد و نیّات پر مبنی ہیں جس کے ظاہری اعمال اچھے ہوں اور نیّت بری ہو تو وہ لوگوں کے نزدیک مقبول ہوگا اور خدا کے نزدیک گناہ گار۔ جیسے منافق اور وہ جیلہ گر جو بظاہر اچھے معاملات انجام دیتے ہیں مگر ان کا باطن اور مقصد برا ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس وقت تک ظاہر کو قبول کرتے ہیں جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ باطن اس کے خلاف ہے۔ یہ معلوم ہونے کی صورت میں ہم باطن کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں۔ اور اس وقت ہم ظاہر پر جو حکم لگاتے ہیں وہ باطن پر بھی دلالت کرتا ہے۔ صرف باطن کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ ابن تیمیہ پھر اس کی مثال بیان کرتے ہیں۔ ایک گھٹیا قسم کا آدمی ہے اور وہ تین درہم سے بھی کم مہر کے عوض ایک شریف خاندانی عورت سے نکاح کرتا اور پھر اسے طلاق دے دیتا ہے۔ ہم فیصلہ صادر کریں گے کہ اس کا مقصد دائمی طور سے نکاح کرنا نہ تھا، بلکہ عورت کو پہلے خاوند کے لیے حلال کرنا تھا۔[1]

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵۳-۱۵۴۔

مجوّزینِ حِیَل کے یہ اہم ترین عقلی و نقلی دلائل ہیں۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ نے ان کی دھجیاں بکھیر دیں اور اب حیلہ جات سے تمسّک کرنے کی کوئی دلیل ان کے یہاں باقی نہیں ہے۔ مجوّزینِ حِیَل کے دلائل و براہین کا بُطلان ثابت کرنے کے بعد اب اُن دلائل کا ذکر کرنا ہمارے لئے از بس ضروری ہے جن سے حیلہ جات کا عدمِ جواز ثابت ہوتا ہے چنانچہ ہم وہ دلائل ذکر کرتے ہیں۔

بطلانِ حِیَل کے دلائل: قرآن و حدیث اقوالِ صحابہ و ائمہ دین میں بکثرت ایسے دلائل موجود ہیں۔ جن سے حیلہ جات کا عدمِ جواز ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم اس کی وضاحت کرتے ہیں:

پہلی دلیل: پہلی دلیل یہ آیت کریمہ ہے۔

اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ یُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ ۔“ (النساء - ۱۴۲)	منافق خدا کو دھوکا دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ انہیں اس دھوکا کی سزا دیں گے۔
وَاِنْ یُّرِیْدُوْا اَنْ یَّخْدَعُوْكَ فَاِنَّ حَسْبَكَ اللّٰهُ“ (الانفال - ۶۲)	اگر وہ آپ کو دھوکا دینا چاہتے ہیں تو کوئی مضائقہ نہیں خدا تعالےٰ آپ کے لئے کافی ہے۔

فریب دہی قابلِ مذمت ہے۔ اس آیت میں خِداع کا لفظ وارد ہے۔ خِداع کے معنے یہ ہیں کہ نیکی کا مظاہرہ کیا جائے جب کہ باطن اس کے خلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ شارع کو یہ رد یہ پسند نہیں۔ کیونکہ اس سے تلوّن مزاجی اور دھوکا کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی نظیر وہ معاملات ہیں جن کو انجام دینے والے ایک امر کا اظہار کرتے ہوں اور اندرونی معاملہ کو چھپائے رکھتے ہوں۔ یہ دھوکا اور قابلِ مذمت حیلہ گری ہے۔

اگر کوئی شخص بِعْتُ وَاشْتَرَیْتُ “ (میں نے فروخت کیا اور خریدا) کے الفاظ کہے۔ اور اس کا مقصد بیع کے بجائے ربا ہو تو یہ دھوکا ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کہے تَزَوَّجْتُ “ (میں نے نکاح کیا) اور اس کا مقصد عورت کو اس کے خاوند کے لئے حلال ٹھہرانا ہو تو یہ دھوکا ہے۔ لہٰذا بیع کی صورت میں ربا کے لئے حیلہ جوئی کرنا اور نکاح کی صورت میں عورت کو حلال

ٹھیرانا دھوکا ہے اور دھوکا قابل مذمت ہے۔[1]

دوسری دلیل :

دوسری دلیل یہ آیت قرآنی ہے۔

"إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ" (القلم - ۱۷)

ہم نے ان کو باغ والوں کی طرح آزمایا جب کہ انہوں نے حلف اٹھایا تھا کہ صبح ہونے تک اسے کاٹ ڈالیں گے۔

باغ والوں نے کہا صدقہ سے بچنے کے لئے راتوں رات فصل کاٹنی چاہیئے۔ اس پر اللہ تعالےٰ نے انہیں سزا دی۔ رات کو فصل کا کاٹنا فقرا کے حق کو ساقط کرنے کی خاطر ایک حیلہ گری تھی۔[2]

تیسری دلیل :

تیسری دلیل یہ آیت ہے۔

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" (البقرہ - ۶۵)

(اور تم اُن لوگوں کو جانتے ہو جنہوں نے تم میں سے ہفتہ کے روز زیادتی کی ہم نے ان سے کہا کہ تم ذلیل بندر بن جاؤ)

نیز فرمایا :

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ (النساء - ۴۷)

(اے وہ لوگو جن کو کتاب دی گئی ہے اس کتاب پر ایمان لاؤ جو ہم نے اُتاری جو تمہاری کتاب کی تصدیق کرتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم چہروں کو مسخ کر دیں اور پچھلی طرف موڑ دیں یا اُن پر لعنت کریں جس طرح ہم نے ہفتہ والوں پر لعنت کی تھی)

قرآن میں ہے :

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۳۰

[2] " " " " ص ۱۶۲ - ۱۷ -

"وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ۔

(الاعراف - ۱۶۳)

(اور ان سے اس بستی کے بارے میں سوال کیجیے جو دریا کے قریب تھی۔ جب کہ وہ ہفتہ کے دن میں تجاوز کرتے تھے۔ جب کہ ہفتہ کے روز مچھلیاں کثرت سے آتیں اور جب ہفتہ نہ ہوتا تو مچھلیاں کثرت سے نہ آتیں۔ اسی طرح ہم اُن کو ان کے فسق کی وجہ سے آزماتے ہیں۔

ان تینوں آیات میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود کو ہفتہ کے روز امتحان کے طور پر شکار کرنے سے منع کیا تھا۔ یہود پر یہ آزمائش بڑی شاق گزری۔ کیونکہ ہفتہ کے روز مچھلیاں کثرت سے آتیں اور دوسرے دنوں میں بالکل نہ آتیں۔ یہود حیلہ سازی سے کام لیتے وہ جمعہ کے روز جال پھینک دیتے یا ہفتہ سے قبل گڑھے کھود لیتے تاکہ ان میں مچھلیاں آجائیں اتوار کے روز مچھلیاں نکال لیتے ان کا خیال تھا کہ وہ اس حیلہ سازی کے بل بوتے پر خدا کی اطاعت کر رہے ہیں۔ مگر اس تعدی پر خدا نے انہیں سزا دی اور اس کو ظلم و زیادتی سے تعبیر کیا۔ ان کا حلیہ تبدیل کر کے انہیں بندر بنا دیا اور اپنی بارگاہِ عالی سے دھتکار دیا۔ ان آیات سے حیلہ جوئی اور استہزاء بالدین کا بطلان ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ حرام کی صورت خواہ کس قدر بدل دی جائے وہ حرام ہی رہتا ہے اور خدا تعالیٰ سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔

"ابوبکر آجرّی ربا سے متعلق بعض حیلہ جات کا ذکر کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہود کو بندر بنا دیا تھا۔ حالانکہ ان کا جرم ربا میں حیلہ گری کرنے والوں سے کم تھا"[1]

علامہ آجری ربا سے متعلق حیلہ جات کو یہود کے حیلوں سے بھی زیادہ شدید تصور کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہود کا جرم اگرچہ ان سے کم تھا تاہم ان کو بندروں کی صورت میں مسخ کیا گیا۔

امام ابو یعقوب جوزجانی حیلہ جات کے بطلان پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۷۔

"بنی اسرائیل کی ایک جماعت کی صورتوں کو اس لیۓ مسخ کیا گیا تھا کہ انہوں نے اللہ تعالٰے کے حکم کے مقابلہ میں حیلہ جوئی سے کام لیا وہ ہفتہ کے روز مچھلیوں کو باڑوں میں گھیرے رکھتے تھے۔ اور اتوار کے روز انہیں پکڑ لیتے تھے" [1]

چوتھی دلیل :- حیلہ جات کے بطلان پر چوتھی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے۔

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَاتِ	اعمال کا دارومدار نیات پر ہے۔ ہر شخص
وَاِنَّمَا لِکُلِّ امْرِئٍ مَانَوٰی	کو وہی کچھ ملے گا جو اس کی نیت ہوگی جو شخص
فَمَنْ کَانَتْ هِجْرَتُهٗ اِلَی	خدا اور رسول کے لیۓ ہجرت کرے گا
اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ فَهِجْرَتُهٗ اِلَی	تو اس کی ہجرت خدا و رسول ہی کے لیۓ ہوگی۔
اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَمَنْ کَانَتْ	جو شخص دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت
هِجْرَتُهٗ اِلٰی دُنْیَا یُصِیْبُهَا	کو نکاح میں لانے کے لیۓ ہجرت کرے گا
اَوِ امْرَاَۃٍ یَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهٗ	تو اس کی ہجرت اسی چیز کی طرف ہوگی جس
اِلٰی مَا هَاجَرَ اِلَیْهِ"	کی طرف اس نے ہجرت کی۔

ابن تیمیہ اور ابن قیّم نے اس حدیث سے حیلہ جات کے بُطلان پر استدلال کیا ہے طریق استدلال یہ ہے کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کے انجام دینے میں قصد و ارادہ پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص رضاء خداوندی کے لیۓ کوئی کام کرے تو وہ ثواب کا مستحق ہوگا اور جو دوسرے محرّکات کے تحت کوئی کام کرے گا۔ تو اسے ثواب نہیں ملے گا اور اس کی کاوش بے کار ہوگی۔ جس شخص نے اُمِّ قیس نامی عورت کی خاطر ہجرت کی تھی۔ اس کی ہجرت رائگاں گئی۔ کیونکہ اس نے امّ قیس کا قصد کیا تھا۔ اسی طرح جو شخص ربا کی نیّت سے بیع کرے گا تو اس کا عمل ربا کہلائے گا۔ نہ کہ بیع جو شخص کسی کو نو صد روپیہ قرض دے کر اس کے پاس سو روپیہ کی مالیت کا کپڑا اچھے سو میں فروخت کرے وہ ربا کی کوشش کرتا ہے۔ گویا اس نے ایک ہزار روپیہ دے کر ڈیڑھ ہزار لینا چاہا [2]

پانچویں دلیل : حیلہ جات کے عدم جواز پر پانچویں دلیل وہ روایت ہے جسے محمد بن عمرو ابو سلمہ سے اور وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص - ۱۷۰

[2] " " ص - ۲۴۳

کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ کام نہ کرو جو یہودی کیا کرتے تھے۔ کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تم خدا کی حرام کردہ چیزوں کو معمولی حیلوں کی مدد سے حلال کرنے لگو گے۔"

آپ کا فرمان بجا ہے۔ یہود نے اپنے خانہ ساز حیلوں سے محرّمات کو حلال کر لیا تھا۔ ہفتہ کے روز شکار کرنا انہوں نے یوں حلال کر لیا کہ جمعہ کے روز جال لگا دیتے یا بڑے بڑے حوض کھود لیتے تاکہ ان میں مچھلیاں آ جائیں۔ پھر اتوار کے دن پکڑ لیتے ظاہر ہے کہ یہ حرام ہے۔ کیونکہ شارع کا مقصد یہ تھا کہ ہفتہ کے روز کسی طرح بھی شکار نہ کیا جائے۔ نہ براہ راست اور نہ بالواسطہ یہود نے چربی کو بھی حلال کر لیا۔ وہ اسے پگھلا کر فروخت کر دیتے اور اس کی قیمت ہڑپ کر جاتے۔ ان کا خیال تھا کہ چربی اسی وقت تک چربی کہلاتی ہے۔ جب تک جامد ہو پگھلانے کے بعد وہ چربی نہیں رہتی۔ دوسرا یہ کہ چربی کھانا حرام ہے اس کا بدل کھانا حرام نہیں۔ چنانچہ ممانعت سے بچنے کے لئے وہ اس حیلہ سازی سے کام لیتے کہ اسے پگھلا کر فروخت کر دیتے اور اس کی قیمت اپنے مصرف میں لاتے اگر یہود میں ذرا بھی انصاف ہوتا تو وہ سوچتے کہ خدا نے جو چیز حرام کی ہے۔ وہ ہر صورت میں حرام ہے اور اس کا بدل بھی حرام ہے۔

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خدا یہود پر لعنت کرے۔ ان پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے اسے پگھلا کر فروخت کر دیا اور اس کی قیمت کھالی۔

حیلہ جات کے بُطلان کا تفصیلی بیان :

ابن قیمؒ نے حیلہ جات کے ابطال کا بیڑا اٹھایا۔ ایک ایک کر کے ان کا بُطلان ثابت کیا اور اسے اپنا نصب العین قرار دیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

> "اب ہم اپنے اصلی مقصود یعنی حیلہ جات کے بطلان کے تفصیلی بیان کی طرف رجوع کرتے ہیں اور یہ ثابت کریں گے کہ حیلہ جات نہ قواعد شرع اور اس کے حکم و مصالح سے کوئی مطابقت رکھتے ہیں اور نہ اصول ائمہ پہ پورے اُترتے ہیں[1]"

اب ہم ابن قیمؒ کے ذکر کردہ بعض حیلے بیان کریں گے۔ جن کا باطل ہونا انہوں نے ثابت کیا ہے تاکہ ہم اس نمونہ کی روشنی میں معلوم کر سکیں کہ ابن قیمؒ حیلہ جات کو کس نگاہ سے دیکھتے ہیں اور ان کا بطلان ثابت کرنے میں کن ذرائع سے کام لیتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۲۴۔

(۱) شفعہ کو ساقط کرنے کے لئے جو حیلہ اختیار کیا جاتا ہے وہ اسی قبیل سے ہے۔ حیلہ کی صورت یہ ہے کہ سودا کرنے سے قبل بائع اور مشتری ایک قیمت پر متفق ہو جائیں۔ سودا کرتے وقت مشتری بائع کو غلہ وغیرہ کا ایک ڈھیر دے دے اور اسے وزن نہ کرے۔ اب شفعہ کرنے والا یہ نہیں جانتا کہ بیع کی قیمت کیا ہے اس ضمن میں ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس حیلہ کاری سے شفیع کا حق ساقط نہیں ہوگا کیونکہ شارع کے نزدیک شفیع کو فروخت کردہ چیز کا اس سے زیادہ حق حاصل ہے جتنا کہ مشتری کو قیمت کا۔ لہٰذا اس دھوکا بازی سے شفیع کا حق ساقط نہ ہوگا اور وہ قیمت دے کر فروخت کردہ چیز پر قابض ہو جائے گا۔ اگر اس کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے شارع کا مقصد ضائع کر دیا۔ شارع کا مقصد یہ تھا کہ دفع ضرر کے لئے شریک کو شفعہ کرنے کا حق حاصل ہے[1]۔

اس ضمن میں ابن قیمؒ کا بیان قرین حق وصواب ہے۔ کیونکہ شارع نے ایک خاص مقصد کے پیش نظر شفعہ کو مشروع قرار دیا تھا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ پھر اسی شفعہ کو ساقط کرنے کیلئے حیلہ گری کی اجازت دے دی جائے اور اس سے شریک کو نقصان پہونچانے کی کوشش کی جائے اس کو تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں متضاد قسم کے احکام پائے جاتے ہیں۔ حالانکہ شریعت کا دامن اس سے پاک ہے۔ جب عقل کے محدود دائرہ میں یہ جائز نہیں تو خدا کی نازل کردہ شریعت میں یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے۔

ابن قیمؒ نے اس حیلہ کا ابطال صرف عقلی دلیل سے ہی نہیں کیا بلکہ اس کے اثبات میں حدیث نبوی اور صحابہ کرام وائمہ دین کے اقوال پیش کئے ہیں۔ وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں۔

لَا تَحِلُّ الْخَدِيْعَةُ لِمُسْلِمٍ — مسلمان کو دھوکا دینا جائز نہیں۔

ابن قیمؒ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

مَنْ يَّخْدَعِ اللّٰهَ يَخْدَعْهُ — جو خدا سے دھوکا کرے گا خدا اس کو دھوکا کی سزا دے گا۔

ابن قیمؒ امام احمدؒ کے اس قول سے بھی استناد کرتے ہیں جو بروایت اسماعیل بن سعیدان کی جانب منسوب ہے۔ اسماعیل نے آپ سے سوال کیا تھا کہ کیا حیلہ سے شفعہ کو ساقط کیا جا

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۲۳، ۲۲۹۔

سکتا ہے۔ اس پر امام احمد نے فرمایا۔

لا یجوز شیٔ من الحِیَلِ فی ذالک ولا فی ابطال حق مسلم[1]

ایسا کوئی حیلہ جائز نہیں اور کسی مسلمان کے حق کو حیلہ جات کی مدد سے ساقط کرنا درست نہیں۔

ابن قیّم نے جن حیلہ جات کا بے کار ہونا ثابت کیا ہے ان میں وہ حیلہ بھی ہے جو چوری کی حد کو ساقط کرنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے۔ حیلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر چور مسروقہ چیز کی ملکیت کا دعویٰ کر دے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ ابن قیّم اس حیلہ کو پسند نہیں کرتے اور فرماتے ہیں کہ اس سے حد ساقط[2] نہیں ہوتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابن قیّم کا بیان حق ہے۔ اس حیلہ کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ چوری کا ارتکاب کرنے والے یا امانت کے منکر ہر مجرم کے سامنے حیلہ جات کا دروازہ کھول دیا جائے اور وہ مسروقہ چیز کی ملکیّت کا دعویٰ کر کے جرم سے بری ہو جائے۔ اور اس طرح شریعت اسلامیہ کی اس مصلحت و حکمت کا جنازہ نکال دیا جائے جس کے پیش نظر حدُودِ شرعیہ کو جاری کیا گیا تھا۔

ابن قیّم فرماتے ہیں کہ اس کی مثال اس بادشاہ کی سی ہے۔ جس نے رعایا کی مصلحت کے پیش نظر کسی جرم کی سزا مقرر کر رکھی ہو۔ پھر خود ہی کسی حیلہ سے اس کو ساقط کر دے بلاشبہ اس کی یہ دست درازی ایک قسم کا مذاق ہے۔ بھلا ایک حکیمانہ شریعت میں ایسے مذاق کی گنجائش کیسے نکل سکتی ہے۔ میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ جرائم کی سزا کا کیا فائدہ ؟ جہاں خود ہی مجرموں کو رہائی کے طریقے بتائے جاتے ہوں۔ حدود شرعیہ کا مقصد دراصل یہ ہے کہ نفوس انسانی کو سرکشی سے باز رکھا جائے۔ ان کی جان و مال اور عصمت و آبرو کی حفاظت کی جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ جب حیلہ گری سے ان کو ساقط کر دیا جائے تو جان و مال کی حفاظت کی کیا صورت ہو گی ؟ اس کا جواب نفی میں ہو گا۔

ہم ابن قیّم کے ذکر کردہ تمام حیلہ جات اور ان کے طریقِ ابطال کو بیان کرنا ضروری خیال نہیں کرتے۔ بلکہ انہی دونوں مثالوں کو کافی تصوّر کرتے ہیں۔ ان سے واضح ہوتا ہے۔ کہ حیلہ جات

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۳۰۔

[2] " " ج ۳ ص ۲۳۳ - ۲۳۴

کا بطلان ثابت کرنے میں آپ روح شریعت کو پیش نظر رکھتے تھے، جو بارگاہِ ربانی سے آپ پر القاء کی جاتی تھی۔ شریعت سے ذرا آگے نہ بڑھتے۔ نہ حیلہ جوئی سے کام لیتے نہ اپنے اعداء و مخالفین پر ظلم و تعدی کرتے۔ بلکہ ہمیشہ جادۂ حق و صواب سے وابستہ رہتے اور اسے کبھی نہ چھوڑتے۔

یہ خیال کرنا صحیح نہیں کہ حیلہ جات کا دائرہ صرف انہی امثلہ تک محدود ہے، جو ابن قیمؒ نے بیان کیں اور ان کا بطلان ثابت کیا بلکہ ان کا دائرہ خاصہ وسیع ہے۔ ابن قیمؒ نے تمام حیلہ جات کو بیان کرنے کا بیڑا انہیں اٹھایا۔ ابن قیمؒ خود اس کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"اگر ہم ایک ایک کر کے حیلہ جات کا تتبع کریں تو کتاب کے طویل ہو جانے کا خطرہ ہے ہم نے یہ چند مثالیں۔ مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر بیان کر دی ہیں۔ واللہ الموفق للصواب۔"

سابقہ بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ حیلہ جات کا بطلان ثابت کرنے سے ابن قیمؒ کا اصلی مقصد اس استہزاء بالدین کی مخالفت کرنا ہے۔ جس کو حیلہ جات کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا اور اگر ان کی صحت تسلیم کر لی جائے تو دین کی ماہیت ہی بدل جاتی ہے۔ آپ کی بحث کا خلاصہ مندرجہ ذیل امور میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ حیلہ جات کے مفاسد و مضرات شارع کے مقصود کو بے کار کر کے رکھ دینا اور حیلہ سازوں کی من مانی خواہشات کو پورا کرنا۔

۲۔ اقسام حِیَل، ان کی تفاصیل اور مباح و حرام حیلہ جات کا بیان۔

۳۔ مجوزین حِیَل کے دلائل اور ان کی تردید۔

۴۔ ابطالِ حِیَل کے دلائل اجمالاً و تفصیلاً۔

ابنِ قیّم کا چوتھا مقصد

۱۵- دینی روح کو سمجھنے کی دعوت

ابن قیّم جن مقاصد کو بروئے کار لانا چاہتے تھے اور جن کے ثابت کرنے کے لئے آپ نے اپنی اکثر تصانیف کے متفرق مقامات کو وقف کر دیا تھا، ان میں سے ایک یہ تھا کہ آپ دینی رُوح کو سمجھنے کی دعوت دیتے اور الفاظ کی ظاہری صورت کے پابند رہنے سے منع کرتے تھے۔ ابنِ قیّم کی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے ان کے مندرجہ ذیل نظریات وافکار میں مجھے اس دینی روح کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

۱- بیّنات پر اعتماد اور ایک سچے شاہد کی شہادت کو معتبر سمجھنا۔

۲- باہمی معاملات میں قصد وارادہ کے اثرات۔ معاملات سے متقدم شرائط اور دیگر شرائط تک پہنچانے والے ذرائع۔

۳- آزادیٔ معاملات کا منبع ومصدر۔

۴- قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ۔

۵- خود ساختہ وکیل کے معاملات کا ابنِ قیّم کے نزدیک معتبر ہونا۔

مندرجہ بالا عنوانات میں جو غموض وخفاء پایا جاتا ہے۔ اب میں یکے بعد دیگرے ان کی وضاحت کروں گا۔

۱- بیّنات: حکّام بالا منازعات فیصل کرنے میں جن مختلف طریقوں سے مقدمات کو ثابت کرتے ہیں ابن قیّم ان کو بیان کرنے کے بڑے متمنی تھے۔ اس مبحث پر آپ نے الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ" نامی کتاب تصنیف فرمائی۔ مقدمات ثابت کرنے کا ایک طریقہ بیّنات بھی ہیں۔ بیّنات کا فہم وشعور حاصل کرنے میں آپ دینی روح کو پیش نظر

رکھتے تھے۔ چنانچہ آپ الطرق الحکمیہ کے بیشتر مقامات پر لکھتے ہیں کہ بینہ ہر وہ چیز ہے جو حق کو واضح کر دے۔ آپ کے اصل الفاظ یہ ہیں۔

بینہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں۔ جس سے حق نکھر کر سامنے آجائے جو لوگ اسے دو گواہوں چار گواہوں یا ایک گواہ سے مخصوص کرتے ہیں وہ اس کے مفہوم کا حق ادا کرنے سے قاصر ہیں۔ قرآن میں بینہ کا لفظ کسی جگہ بھی دو گواہوں کے معنے میں استعمال نہیں کیا گیا بلکہ انفرادی اور مجموعی طور پر حجت دلیل اور برہان کے معنوں میں مستعمل ہے۔ اسی طرح آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی۔

"البینۃ علی المدعی" کا مطلب یہ ہے کہ مدعی کے لئے وہ چیز ضروری ہے جس سے اس کے دعوی کی صحت ثابت ہو سکے تاکہ اس کے حق میں فیصلہ صادر کیا جا سکے۔ دونوں گواہ بھی بینہ میں داخل ہیں۔ مگر بینہ کے دیگر انواع و اقسام اس سے زیادہ قوی ہیں۔ جیسے مدعی کی صداقت پر موقع و محل کا دلالت کرنا۔ یہ گواہ کی گواہی سے بھی زیادہ قوی ہے[1]

ابن قیم متعدد مقامات پر یہ بات دہراتے ہیں کہ حق کو واضح کر دینے والی چیز کو بینہ کہتے ہیں۔ جب کسی طریق سے بھی مدعی کی صداقت واضح ہوتی ہو تو اس کے دعوی کی صدیق کی جائے گی فرماتے ہیں:۔

"مقصود یہ ہے کہ شرع اسلامی میں حق کو واضح کرنے والی چیز کو بینہ کہتے ہیں اور حق کی وضاحت کبھی چار گواہوں سے ہوتی ہے، کبھی تین سے جیسا کہ اس نص سے معلوم ہوتا ہے جو مفلس کے بینہ میں وارد ہوئی ہے[2] کبھی دو گواہوں سے، کبھی ایک گواہ سے مرد ہو یا عورت، کبھی انکار اور قسم سے، یا پچاس قسموں سے، یا چار قسموں سے۔ مذکورہ صورتوں میں کسی چیز کی حالت بھی شاہد قرار دی جا سکتی ہے۔ لہذا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے فرمان "البینۃ علی المدعی" کا مطلب یہ ہے کہ مدعی اس چیز کا اظہار کرے جس سے اس کے دعوی کی صحت ثابت ہو جائے جب کسی طریقہ سے بھی دعوی کی صداقت ثابت ہو جائے گی تو اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائیگا[3]

---

[1] الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ ص ۱۱ - ۱۲

[2] " " ص ۹۵

[3] " "

بیّنہ کے بارے میں ابن قیّم نے جو فیصلہ صادر کیا ہے۔ اس کی روشنی میں معلوم کیا جا سکتا ہے۔ کہ ابن قیّم ایک شاہد کی شہادت کو معتبر سمجھتے ہیں جب کہ حاکم کو اس کے دعویٰ کی صداقت کا علم ہو۔ ابن قیّم سے پہلے قاضی شریح اور زُرارہ بن ابی اوفیٰ رحمہما اللہ بھی اس نظریہ کا اظہار کر چکے تھے۔

ہیثم بن جمیل شریک سے روایت کرتے ہیں اور وہ ابو اسحاق سے کہ انہوں نے کہا قاضی شریح نے میری شہادت کو معتبر سمجھا حالانکہ میں صرف ایک ہی گواہ تھا۔[1]

جب شاہد کی صداقت معلوم ہو تو ابن قیّم کے نزدیک ایک ہی شاہد کافی ہے ابن قیّم اپنے مسلک پر ابو داؤد کی روایت سے استناد کرتے ہیں۔ سنن ابی داؤد میں ترجمۃ الباب کی عبارت یوں ہے:" باب اذا علم الحاکم صدق الشاھد الواحد یجوز لہ ان یحکم بہ"

یعنی جب حاکم کو ایک گواہ کی صداقت کا علم ہو تو وہ اس کے مطابق فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔ پھر ابو داؤد خُزَیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے کسی اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا۔ آپ تیزی سے جا رہے تھے اور اعرابی آہستہ آہستہ آپ کے پیچھے آ رہا تھا۔ لوگ اعرابی سے ملتے تھے۔ اور گھوڑے کی قیمت دریافت کرتے۔ انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ آپ اسے خرید کر چکے ہیں۔ اعرابی نے آنحضور کو پکار کر کہا کہ اگر آپ یہ گھوڑا لینا چاہتے ہیں تو لے لیں ورنہ میں اسے فروخت کر دوں گا۔ جب آپ نے اعرابی کی آواز سنی تو کھڑے ہو کر فرمایا کیا میں یہ گھوڑا آپ سے خرید نہیں چکا؟ اعرابی بولا۔ خدا کی قسم میں نے ابھی تک اسے فروخت نہیں کیا۔ آپ نے فرمایا میں یقیناً یہ گھوڑا آپ سے مول لے چکا ہوں۔ اعرابی بولا گواہ لائیے! خزیمہ بن ثابت کہنے لگے میں شہادت دیتا ہوں کہ آپ اسے فروخت کر چکے ہیں۔ آپ خُزَیمہ کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا۔ آپ کیونکر شہادت دے رہے ہیں؟ خزیمہ بولے حضور آپ کی تصدیق کی بنا پر۔ چنانچہ آپ نے حضرت خزیمہ کی شہادت کو دو گواہوں کے قائم مقام قرار دیا۔ یہ حدیث امام نسائی نے بھی روایت کی ہے[2]

ابن قیّم اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حاکم کو جب شاہد کی صداقت کا علم

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۷۵

[2] " ص ۷۰ - ۷۱

ہو تو ایک ہی گواہ کافی ہے۔ کیونکہ آنحضورؐ نے خزیمہ سے یہ نہیں کہا کہ آپ کی موجودگی میں ایک دوسرا شاہد بھی مطلوب ہے۔ ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ یہ حکم صرف خزیمہ تک محدود نہیں۔ بلکہ دوسرے گواہوں تک بھی متعدی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ ان کی صداقت کا علم ہو چنانچہ فرماتے ہیں :-

"ایک ہی گواہ کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر کرنا خزیمہ کے ساتھ مخصوص نہیں کہ صرف ان کی شہادت معتبر ہے اور اگر ان سے زیادہ جلیل المرتبت یا ان کا ہم پایہ دوسرا صحابی شہادت دے تو وہ قابل تسلیم نہیں۔ لہٰذا یہ امر واضح ہے کہ اگر حضرت ابوبکر، عمر، عثمان علی اور اُبیؓ بن کعب رضوان اللہ علیہم اجمعین ایسے اکابر تنہا شہادت دیں گے تو ان کی شہادت کے مطابق یقیناً فیصلہ صادر کر دیا جائے گا۔ کیونکہ جس وجہ سے خزیمہ کی شہادت کو دو گواہوں کے قائم مقام کیا گیا تھا وہ دوسری جگہ بھی پائی جاتی ہے"[1]

ابن قیمؒ ایک شاہد کی شہادت کو معتبر سمجھنے پر اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے ہلال رمضان کے بارے میں صرف ایک اعرابی کی شہادت قبول فرمائی تھی اور ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کے ایک مشرک کو قتل کرنے کے بارے میں صرف ایک شخص کی شہادت کو کافی تصور کیا تھا اور مقتول کا باقی ماندہ سامان قاتل کو دلا دیا۔

چنانچہ بخاری و مسلم میں ابو قتادہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں غزوۂ خیبر والے سال میں آپ کے ساتھ جہاد کے لئے نکلا جب دونوں لشکر باہم ملے تو ایک بھاگ دوڑ سی مچ گئی میں نے دیکھا کہ ایک مشرک ایک مسلمان کے سینہ پر سوار ہے۔ میں گھوم کر پیچھے سے آیا اور اس کے شانہ پر تلوار کا وار کیا وہ میری طرف متوجہ ہوا اور اس زور سے دبایا کہ مجھے موت کے آثار نظر آنے لگے۔ پھر وہ مر گیا اور اس طرح مجھے اس کی گرفت سے نجات ملی۔ میں نے حضرت عمر سے مل کر پوچھا۔ لوگوں کی کیا حالت ہے؟ فرمایا خدا کا حکم یونہی تھا۔ لوگ پھر لوٹ کر آ گئے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے۔ آپ فرما رہے تھے۔

"جس شخص نے کسی کو قتل کیا ہو اور قتل کا گواہ موجود ہو تو وہ مقتول کا سامان لے سکتا ہے"

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۷۶ - ۷۷

ابو قتادہ فرماتے ہیں : میں نے اٹھ کر کہا میرے حق میں کون شہادت دے گا ؟ یہ کہہ کر میں بیٹھ گیا۔ پھر آنحضورؐ نے اپنے الفاظ دہرائے۔ میں کھڑا ہو گیا، آپ نے فرمایا۔ ابو قتادہ ! کہئے کیا ماجرا ہے ؟

میں نے پورا واقعہ بیان کر دیا۔ ایک شخص نے کہا حضور یہ سچ کہتے ہیں۔ اس مقتول کا سامان میرے قبضہ میں ہے ان کو میری طرف سے راضی کر دیجئے۔

آپ نے فرمایا ٹھیک ہے، انہیں وہ سامان دے دیجئے۔ ابو قتادہ فرماتے ہیں کہ اس شخص نے وہ سامان مجھے دے دیا۔

ابن قیمؒ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بینہ کا اطلاق ایک شاہد پر بھی ہوتا ہے چنانچہ ایک شاہد کی موجودگی میں آپ نے ان کو حلف دلانے کی ضرورت بھی محسوس نہ کی۔ مسئلہ زیر بحث میں ایک مسلک یہ بھی ہے اور یہی قرین صواب ہے کہ ایک ہی شاہد کی شہادت سے قاتل کو مقتول کا سامان سپرد کر دیا جائے گا۔ اس سنّت کا کوئی معارض نہیں۔ لہٰذا اسے ترک کرنے کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں[1] واللہ اعلم۔

بعض لوگ ابن قیمؒ کے مسلک پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ قرآن میں صرف دو آدمیوں یا ایک آدمی اور دو عورتوں کی شہادت کا ذکر ہے مگر ایک شاہد کا ذکر کہیں موجود نہیں۔ ابن قیمؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ایک آدمی کی شہادت کے مطابق حاکم کو فیصلہ کرنا جائز ہے بشرطیکہ حاکم کو اس کی صدق بیانی کا یقین ہو۔ مگر حدودِ شرعیہ میں ایک شہادت کافی نہیں ہے۔ خدا نے حکام کو اس بات کا مکلّف قرار نہیں دیا کہ وہ صرف دو گواہوں کی موجودگی میں فیصلہ صادر کریں۔ البتہ صاحب حق کو حکم دیا ہے کہ وہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر اپنے حق کا تحفظ کرے اس سے ہرگز یہ معلوم نہیں ہوتا کہ حاکم اس سے کم شہادت کی موجودگی میں فیصلہ صادر نہیں کر سکتا بلکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور قسم اور صرف ایک شاہد کی بنا پر بھی حکم صادر فرمایا تھا[2]

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۶۶ - ۶۷

[2] اعلام الموقعین ج ۳ - ص ۹۱

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیّم کے نزدیک طریق حکم اور تحفظِ حقوق کے طریقے ایک دوسرے سے الگ مختلف ہیں۔ چنانچہ حکم صادر کرنے کے طریقے تحفظِ حقوق اور ان کو ضائع ہونے سے بچانے کی نسبت زیادہ ہیں۔

۲۔ معاملات میں ارادہ کی اہمیت: ابن قیّم معاملات میں ارادہ اور اس کے اثرات کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اور یہ دینی روح کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ اعمال صرف اسی صورت میں معتبر ہیں جب ان کا محرک ایک خاص مقصد وارادہ ہو۔ اور آدمی کو اپنے اعمال سے وہی ثمرہ ملے گا۔ جس کا اس نے ارادہ کیا۔ حدیث نبوی میں ارشاد ہے۔ " اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَاتِ وَاِنَّمَا لِکُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوٰی" اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادہ اعمال پر اثرانداز ہوتا ہے۔ ارادہ کے اختلاف سے ایک ہی کام حلال بھی ہو جاتا ہے اور حرام بھی۔ جس طرح حیوان کو اگر خدا کے نام پر ذبح کیا جائے تو حلال ہوتا ہے۔ اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے سے حرام ہو جاتا ہے۔

دیکھئے ایک شخص جس نے حج کا احرام نہ باندھا ہو اگر محرم کے لئے شکار کرے گا۔ تو محرم کے لئے اس کا کھانا حرام ہوگا اور اگر کسی ایسے شخص کے لئے شکار کرتا ہے جو محرم نہیں تو اس صورت میں محرم اسے کھا سکتا ہے (کیونکہ شکار اس کے لئے نہیں کیا گیا)

ایک شخص شراب بنانے کے لئے انگور نچوڑتا ہے یہ حرام ہے، دوسرا سرکہ بنانے کے لئے یہ حلال ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں فعل ایک ہی نوعیت کا ہے مگر ارادہ کے مختلف ہونے سے دونوں کا حکم بدل جاتا ہے۔ ارادہ صرف اعمال ہی پر اثرانداز نہیں ہوتا بلکہ الفاظ بھی اس کی تاثیر سے نہیں بچتے۔ مثلاً اگر الفاظ بلا قصد وارادہ منہ سے نکل جائیں تو وہ شارع کے نزدیک بالکل بے اثر ہیں۔ ان پر کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہوتا۔ جیسے اس شخص کے الفاظ بے نتیجہ ہیں جو سو رہا ہو۔ نشہ کی حالت میں ہو یا دانف ہو یا جو بھول جائے۔ کیونکہ ان اشخاص کے الفاظ میں ارادہ نہیں پایا جاتا[1] جب ارادہ اعمال والفاظ میں تاثیر کئے بغیر نہیں رہتا تو معاملات پر اس کا اثرانداز ہونا کچھ عجیب نہیں جن کی بنا پر ایک چیز ایک شخص کی ملکیت سے نکل کر دوسرے کی ملک ہو جاتی ہے بلکہ

---

[1] اعلام الموقعین ص ۱۱۱ ج ۳۔

حقیقت یہ ہے کہ اہل معاملہ کے قصد و ارادہ کا اثر معاملات پر اس سے کچھ نہ یادہ ہی ہوتا ہے۔

جو معاملات ارادہ کی خرابی کی بنا پر باطل ٹھہرتے ہیں ان کی مثال وہ بیع ہے جو ربا کی نیت سے کی جائے۔ وہ نکاح ہے جو حلالہ کے ارادہ سے ہو۔ اور وہ خلع ہے جو قسم میں حانث ہونے کی نیت سے کیا جائے۔

اس خلع کی صورت یہ ہے کہ اپنی بیوی کو مشروط طور سے طلاق دے۔ مثلاً یوں کہے "اگر تو اپنے والد کے گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق" پھر اس سے خلع کرے۔ خلع کے بعد وہ اپنے والد کے گھر میں داخل ہو تو اس صورت میں اس پر طلاق نہیں ہو گی۔ کیونکہ وہ ایسے وقت میں اپنے والد کے گھر داخل ہوئی ہے جب کہ وہ اس کے حیطۂ تصرف سے باہر ہے ظاہر ہے کہ اس خلع میں اس مقصد کو ملحوظ نہیں رکھا گیا جس کے لئے خلع مشروع ہوا تھا۔ خلع کی اصلی غرض یہ تھی کہ جب عورت خاوند کے ساتھ رہ کر زندگی بسر نہ کرنا چاہتی ہو تو کچھ مال دے کر خاوند کو راضی کرے تاکہ وہ بیوی کی مفارقت پر رضامند ہو جائے۔ اب ظاہر ہے کہ پیش آمدہ صورت میں یہ مقصد ملحوظ نہیں رکھا گیا بلکہ خلع صرف اسی غرض کے تحت کیا گیا ہے کہ اپنی قسم میں حانث ہونے سے بچ جائے۔ حالانکہ خلع سے شارع کا یہ مقصد ہرگز نہ تھا۔

اس قسم کے معاملات کو انجام دینے والا شخص الفاظ کے معانی کو پیش نظر نہیں رکھتا بلکہ ایک حرام کام کا مرتکب ہونا چاہتا ہے۔ چونکہ شارع اس کے ارادہ سے متفق نہیں۔ لہذا ایسے معاملات کو باطل ٹھیرایا گیا ہے[1]

ابن قیمؒ نے ہازل (از رہ استہزاء کوئی بات کہنے والا) اور اس سے صادر شدہ اعمال و اقوال کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہازل کو اس کے اقوال کی بنا پر پکڑا جا سکتا ہے۔ اور وہ ان کے لئے جواب دہ ہے۔ کیونکہ وہ سبب کا ارادہ کرتا ہے وہ ایک بات کہتا ہے اور اس کے حکم کا پابند نہیں رہتا ظاہر ہے کہ احکام شارع کے مقرر کردہ اسباب پر مترتب ہوتے ہیں لہذا جب وہ کسی سبب کا مرتکب ہو گا تو اس کا حکم اس کے لئے ضروری ہو گا۔ وہ اسے تسلیم کرے یا نہ کرے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۱

ابن قیم ہازل، مکرہ (جسے کسی بات پر مجبور کیا جائے) اور محلّل (نکاح حلالہ کرنے والا) کو یکساں نہیں سمجھتے اور ان میں فرق بیان کرتے ہیں ان کی رائے میں مکرہ صرف اپنی گلوخلاصی چاہتا ہے اور سبب کو پیش نظر نہیں رکھتا۔ محلّل عورت کو طلاق دہندہ کی طرف لوٹانا چاہتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا ارادہ ہے جو موجب سبب کے منافی ہے (یعنی نکاح اس لئے کیا جاتا کہ بیوی کو اپنے رشتۂ ازدواج میں رکھا جائے نہ اس لئے کہ اسے دوسروں کیلئے حلال کر دیا جائے) مگر ہازل سبب کا قصد تو کرتا ہے۔ مگر حکم یا اس کی ضد کو ملحوظ نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس کے اقوال کا اثر اس پر مترتب ہوگا۔[۱]

ان بیانات کی روشنی میں واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم کے نزدیک ارادہ بڑی اہمیت کا حامل ہے اور اس کی حیثیت اساس اور مرکز کی ہے۔ جب یہ فاسد ہوگا تو اعمال خودبخود فاسد ٹھہریں گے۔ دراصل نیت اعمال کی روح ان کا مغز اور قوام ہے اعمال نیت کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ اگر نیت صحیح ہو تو اعمال بھی درست ہوتے ہیں ورنہ ان میں خرابی پیدا ہو جاتی ہے۔[۲]

ارادہ کو معتبر سمجھنے کے دلائل: ابن قیم مندرجہ ذیل دلائل کی روشنی میں قصد کو معتبر سمجھتے ہیں۔

ارشاد ربانی ہے۔

(۱) وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا"

(۲) وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا" (البقرۃ - ۲۲۸)

ان آیات سے معلوم ہوا کہ رجوع کی اجازت خصوصی طور سے اس شخص کے لئے ہے جو صلح چاہتا ہو اور ضرر رسانی کا خواہاں نہ ہو۔

(۳) "مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ" (النساء-۱۲)

اس آیت کی روشنی میں وصیت اس وقت نافذ ہوتی ہے جب اس کا مقصد ورثاء کو ضرر پہنچانا نہ ہو۔ اگر وصیت ایک تہائی مال سے زیادہ ہو تو ان کی اجازت

۱۔ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۲

۲۔ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۰۹

پر موقوف ہے۔

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خشکی کا شکار تمہارے لئے احرام کی حالت میں حلال ہے بشرطیکہ تم نے اسے خود نہ پکڑا ہو اور نہ تمہارے لئے پکڑا گیا ہو۔ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص نے حج کی نیت نہ کی ہو اگر وہ محرم کے لئے شکار کرے تو محرم کے لئے اس کا کھانا حرام ہے۔ گویا محرم کے لئے شکار کرنے کی بنا پر وہ شکار اس کے لئے حرام قرار دیا گیا۔

ابوہریرہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا "جس شخص نے مہر کے عوض کسی عورت سے نکاح کیا اور وہ اسے ادا نہیں کرنا چاہتا تو وہ زانی ہے۔ جس شخص نے قرض لیا اور وہ اسے ادا نہیں کرنا چاہتا وہ چور ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب نکاح کرنے والا مہر نہ ادا کرنا چاہتا ہو تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی اور جو مقروض قرض ادا نہ کرنا چاہتا ہو۔ تو اس کا لیا ہوا قرض حرام ہے۔ پس ارادہ کی بنا پر نکاح بدکاری کی صورت میں تبدیل ہو گیا اور قرضہ کو چوری سے تعبیر کیا گیا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"ان شرعی نصوص اور علاوہ ازیں دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ مقاصد سے معاملات کے احکام بدل جاتے ہیں۔ پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ معاملات شرعیہ میں قصد و ارادہ کو بے کار کر دیا جائے اور اس کو معتبر نہ سمجھا جائے۔[1]"

ابن قیمؒ کا ذکر کردہ مسلک ہی قرین قیاس و صواب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ اعمال اور عقود و غایات و مقاصد کے لئے وسائل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اصلی مقصود ہی غایات ہیں۔ شرعی احکام کا مکلف صرف ان ہی کو حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لہٰذا کسی قیمت پر ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ورنہ الفاظ اعمال اور عقود کی ظاہری صورت دیکھ کر ہم جادۂ صواب پر گامزن نہیں ہو سکیں گے۔ اور ہم ان اہل ظواہر کی طرح ہوں گے۔ جو ظاہر پرستی کے زعم میں باطنی حالات کی کچھ پروا نہیں کرتے۔

ابن قیمؒ قصد اور معاملات کے باہمی رابطہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۹۳-۹۴

"جو شخص ایسے الفاظ بولتا ہو جن سے عقود و معاملات طے کیے جاتے ہیں مگر بولتے وقت خالی الذہن ہو اور اس نے کچھ ارادہ نہ کیا ہو تو وہ شخص اسی طرح بری الذمہ ہوگا جیسے وہ شخص جسے کسی بات پر مجبور کر دیا جائے۔ جو شخص سو رہا ہو، جو مجنوں ہو یا اس پر نشہ کی کیفیت طاری ہو، ایسے شخص پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

جو شخص قصداً یہ الفاظ بولتا ہے وہ یا تو ان کے نتیجہ سے آگاہ ہوگا یا نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کے نزدیک یہ اصوات محض ہیں اور ان میں سرے سے کوئی معنویت ہی نہیں پائی جاتی۔ اگر وہ ان الفاظ کے معانی سے ناواقف ہے اور اس کے ذہن میں ان کا کوئی تصور نہیں تو وہ بری الذمہ ہے۔ اور اگر وہ ان کے مفہوم سے آگاہ ہے تو وہ قصداً یہ الفاظ بول رہا ہوگا یا بلا قصد۔ پہلی صورت میں ان کے احکام اس پر مترتب ہوں گے۔ بصورت ثانی یعنی جب وہ قصداً یہ الفاظ نہیں بولتا تو پھر دو حال سے خالی نہیں: وہ ان کے خلاف کا ارادہ کرے گا یا کسی چیز کو بھی ذہن میں نہ رکھے گا۔ اگر اس نے کسی چیز کا ارادہ نہیں کیا تو وہ ہازل (مسخرا) کہلائے گا۔ اس کا حکم پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اگر ان کے معنے کے علاوہ وہ کسی اور چیز کا قصد کرتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ یہ قصد جائز ہے یا نہیں، اگر اس نے کسی ایسے معنے کا قصد کیا ہو جو جائز ہے۔ مثلاً "انتِ طالق" سے یہ مفہوم مراد لیتا ہو کہ تو پہلے خاوند سے مطلقہ ہے اور "انتِ علیّ کظھر امی" کا مفہوم یہ قرار دیتا ہو کہ تو عزت میں میری ماں کی طرح ہے تو وہ خدا کی جانب سے مجرم نہ ہوگا۔ جہاں تک سیاسی حکام کے فیصلہ کا تعلق ہے دیکھا جائے گا کہ اس کے کلام میں کوئی ایسا قرینہ پایا جاتا ہے یا نہیں، جس سے مذکورہ بات کی تائید ہوتی ہو۔ اگر ایسا قرینہ موجود ہو تو وہ بری الذمہ ہوگا کیونکہ سیاق اور قرینہ سے اس کی صدق بیانی ظاہر ہوتی ہے اگر قرینہ موجود نہ ہو تو اس کا دعویٰ بلا دلیل تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ الفاظ بول کر ایسا معنے مراد لیتا ہو جو درست نہیں ہے۔ مثلاً "نکحت و تزوجت" کے الفاظ کہہ کر حلالہ مراد لیتا ہے اور "بعتُ و اشتریتُ" کے الفاظ سے ربا کی نیت کرتا ہے یا "خالعتُ" (میں نے خلع کیا) کہہ کر حلف سے بچنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کی مقصد برآری سے محرمات کی ترویج و اشاعت ہوتی اور خدا کی نافرمانی کو شہ ملتی ہے۔ گویا اس کی امداد کرنا، اثم و عدوان سے تعاون کرنا ہے اور

یوں بھی دیکھا جائے تو بطور حیلہ حرام تک پہنچنا اور علانیہ حرام کا مرتکب ہونا یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ اس میں خفیہ اور علانیہ ارادہ اور الفاظ میں سرے سے کوئی تفاوت موجود نہیں۔ بلکہ علانیہ طور سے حرام کاری کا ارتکاب کرنے والے کا انجام بعض اوقات سلامتی پر مبنی ہوتا ہے اور اس میں کم خطرہ پایا جاتا ہے[1]

شرطِ متقدم: ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابن قیمؒ نے عقود و معاملات پر صرف سرسری نگاہ نہیں ڈالی تھی۔ بلکہ بنظر غائر ان کا مطالعہ کیا تھا۔ اسی دقتِ نظر کا نتیجہ تھا کہ وہ ان کے مقاصد کو بھی معتبر سمجھتے ہیں اور ان شرائط کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں جو عقدِ معاملہ سے قبل مقرر کی جاتی ہیں۔ ابن قیمؒ ایسے شرائط کو شروطِ مُقارنہ کی مانند تصوّر کرتے ہیں عقود کے غایات و مقاصد اور شروطِ متقدمہ کا ربط و تعلق واضح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شرط عقد معاملہ سے قبل طے کی جاتی ہے اس کا ایک خاص مقصد ہوتا ہے۔ بعض اوقات معاملہ انجام دینے والے ایک ایسی شرط لگاتے ہیں، جو عقد معاملہ کی اصلی غرض ہوتی ہے۔ مثلاً نکاح کے ساتھ حلالہ مُتعہ یا شغار (اپنی بہن یا بیٹی کا نکاح اس شرط کے ساتھ دوسرے سے کیا جائے کہ وہ بھی اپنی بہن یا بیٹی اس کے نکاح میں دے دے) کی شرط لگانا۔ اس مثال سے واضح ہے کہ شرطِ متقدم ہی عقدِ نکاح کا اصلی مقصود ہے۔

ابن قیمؒ کے نزدیک شروطِ متقدّمہ اور شروطِ مُقارنہ دونوں برابر ہیں یہ امر باعث حیرت و استعجاب نہیں۔ ان کی رائے میں شروطِ متقدمہ کو مباح کرنے سے حرام حیلہ جات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ کیونکہ جو خرابی شرائط سے پیدا ہوتی ہے وہ ان کے مقدم ہونے سے زائل نہیں ہوتی۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"اگر نکاح کرنے والے حلالہ مُتعہ یا شغار کی شرط لگائیں۔ پھر نکاح کرتے وقت یہ شرط بھول جائیں تو یہ نکاح مقرر کردہ شرط کے مطابق حلالہ متعہ یا شغار ہی ہوگا۔ ابن قیمؒ کی رائے میں اگر ہم شرطِ متقدم کو مباح قرار دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس معاملہ کو خدا نے ایک مخصوص وصف کی بنا پر حرام قرار دیا تھا۔ عقد کنندگان نے عقدِ معاملہ سے پہلے اس کی شرط لگائی

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۰-۱۰۹ مطبع الکردی

پھر اس وصف کا ذکر کئے بغیر وہ معاملہ انجام دیا۔ تو گویا ان کی غرض پوری ہو گئی مگر شارع کا مقصد پورا نہیں ہوا[1]

ابن قیمؒ جمہور علماء کے ہم نوا ہیں اور شرطِ متقدم اور شرط مقارن کو یکساں تصوّر کرتے ہیں کیونکہ شرط کے متقدم ہونے سے اس کا فساد زائل نہیں ہوتا بلکہ باقی رہتا ہے۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"شرط کے متقدم ہونے سے کون سا فساد دُور ہو جاتا ہے جب کہ عقد معاملہ کرنے والے بخوبی جانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اور حاضرین مجلس کو علم ہے کہ معاملہ کی بنیاد ایک حرام اور باطل شرط پر قائم کی گئی ہے۔ اگرچہ بظاہر معاملہ کی صورت بلا قید نظر آتی ہے۔ مگر حقیقت میں اس کے ساتھ حرام شرط کی قید لگی ہوئی ہے[2]"

صرف امام شافعی ابن قیمؒ کے خلاف ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شرط خواہ متقدم ہو یا متاخر عقود میں فساد نہیں پیدا کر سکتی۔

امام شافعی اور ابن قیمؒ کے اختلاف کا مبنیٰ یہ ہے کہ ابن قیمؒ اور ان کے اصحاب کی نظر میں عقود و معاملات کے پہلو بہ پہلو ان کے مقاصد و اثرات بھی عقود و اعمال اور الفاظ میں اسی طرح معتبر ہیں جس طرح عادات میں۔ شرط متقدم سے اگر مقصود تک رسائی ممکن ہو تو وہ بھی ان کے یہاں قابل لحاظ ہے۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کا مطمح نظر صرف عقود ہیں وہ مقاصد اور شروط متقدمہ کو پیش نظر نہیں رکھتے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"عقود صرف عقود ہی کی بنا پر فاسد ٹھہرتے ہیں۔ شرطِ متقدم یا متاخر ان میں فساد پیدا نہیں کر سکتی۔ عقود یوں کہنے سے بھی فاسد نہیں ہوتے کہ یہ "ذریعہ ہے" یا اس میں بدنیتی پائی جاتی ہے۔" دیکھئے ایک شخص تلوار خریدتا ہے اور اس کی نیت یہ ہے کہ ایک مسلمان کو قتل کرے تو تلوار خریدنا جائز ہوگا اور قتل کی

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۸ - ۱۱۹ حنبلی مذہب میں یہی مسلک مشہور ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ جلد سوم مطبع الکردی کے صفحہ ۳۴۹ میں اسے ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں امام احمد کے اصول میں یہی مسلک مشہور ہے آپ کے متقدمین اصحاب اور اہل مدینہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ شرط متقدم شرط مقارن کی طرح ہوتی ہے۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۹۸ -

نیت ناجائز ہوگی۔ مگر اس سے بیع باطل نہیں ٹھیرے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی تلوار ایسے شخص کے پاس فروخت کرنا چاہتا ہے۔ جو کسی مسلمان کو اس تلوار سے قتل کرنے کے درپے ہے تو یہ بیع درست ہوگی[1]

امید ہے آپ اس امر میں میرے ہمنوا ہوں گے کہ امام شافعی مقاصد شرط متقدمہ اور ذرائع کو معتبر نہیں سمجھتے۔ ابن قیمؒ اس کے خلاف ہیں وہ اس مقولہ پر عمل کرتے ہیں کہ "پرہیز علاج سے بہتر ہے" نیز اس حدیث نبوی پر کہ "جو چراگاہ کے اردگرد گھوم رہا ہو اس سے امید کی جاتی ہے کہ وہ چراگاہ میں داخل ہو جائے" لہٰذا وہ اس کے پیش نظر مقاصد شروط متقدمہ اور ذرائع کا اعتبار کرتے ہیں۔ محرمات کے ذرائع گویا ان کی چراگاہ ہیں

میرے خیال میں ابن قیمؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک قابل ترجیح ہے۔ کیونکہ اعتماد حقائق امور پر ہوتا ہے ان کی ظاہری شکل وصورت پر نہیں آخر ایسے معاملہ کو کیونکر جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ جس سے ایک ناجائز کام کا قصد کیا گیا ہو یا جس کے پہلے ایک ناجائز شرط موجود ہو۔ اگرچہ وہ معاملہ بذات خود حرمت سے پاک ہو۔ تاہم اس کے حرام ہونے میں شبہ نہ ہوگا۔ ہمیں سطحی النظر نہیں ہونا چاہیئے، بلکہ میزان عدل وانصاف میں تول کر حقائق کا جائزہ لینا چاہیئے اور ظاہر سے دھوکا کھانے کے بجائے پیش آمدہ امور کے حقائق کی غوطہ زنی کرنی چاہیئے کیونکہ بعض امور اپنے آغاز وانجام کے اعتبار سے مدّی ہوتے ہیں۔

ہمارے محترم استاذ پروفیسر محمد ابو زہرہ اپنی کتاب الشافعیؒ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا امتیازی مسلک یہ ہے کہ آپ شریعت کی مادی تعبیر کرتے ہیں اور احکام کو ان کے ظواہر پر محمول کرتے ہیں۔ پھر انہوں نے امام شافعی کی کتابوں سے اس کے دلائل پیش کئے ہیں اور ان اساسات کا تذکرہ کیا ہے۔ جن پر یہ نظریہ مبنی ہے۔ وہ یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ شافعی نے عقود کو ظاہر پر محمول کیا ہے اور باطن پر نہیں۔ چنانچہ مقاصد اور شروط متقدمہ ان کے نزدیک معتبر نہیں۔ ہم نے ابن قیمؒ اور ان کے اصحاب کے مسلک کو ترجیح دی ہے پروفیسر ابو زہرہ کے بیان سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے[2]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۹۸

[2] بحوالہ الشافعی پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۳۱۲-۳۲۳

پروفیسر ابوزہرہ کی کتاب الشافعی کا مطالعہ کرنے والا اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ اگر نص موجود ہو تو امام شافعیؒ اس پر اعتماد کرتے ہیں ورنہ اجماع پر اگر کسی مسئلہ میں اجماع نہ پایا جاتا ہو تو اقوال صحابہ سے استناد کرتے ہیں جو قول نص سے زیادہ قریب ہوتا ہے یا قیاس کے اعتبار سے صحیح تر ہوتا ہے۔ اسے اخذ کرتے ہیں ورنہ قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ قیاس ان کے نزدیک صرف اس لئے قابل اعتبار ہے کہ وہ نص سے ماخوذ ہوتا ہے گویا امام شافعی کے نزدیک نص ہی سبھی کچھ ہے۔ لہٰذا ان کا اعتماد ہمیشہ نص اور اس کے ملحقات پر ہوتا ہے وہ اسی لئے استحسان پر عمل نہیں کرتے۔ کیونکہ استحسان روح شریعت پر مبنی ہوتا ہے، نص پر نہیں۔ امام شافعی کے نزدیک احکام شریعہ کا مصدر و ماخذ کتاب و سنت، اجماع، اقوالِ صحابہ اور قیاس ہے۔ وہ ان ہی مصادر کی روشنی میں یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ شریعت ظواہر احکام پر مبنی ہے اور اس کی تشریح و توضیح میں احکام نص سے تجاوز نہیں کرنا چاہیئے۔

پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے منافقین سے جیسے برتاؤ کیا یا اسلام نے ان دیہاتی لوگوں سے جو رویہ اختیار کیا جو بظاہر مسلمان تھے مگر دل سے ایمان نہیں لائے تھے۔ امام شافعی اس سے استدلال کرتے ہیں کہ شریعت ظواہر احکام پر مبنی ہے وہ لعان سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ لعان سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام کا تعلق ظاہری امور سے ہے باطنی سے نہیں لعان کی بنا پر بیوی خاوند سے حد شرعی ساقط ہو جاتی ہے اگر باطنی حالت کو دیکھا جائے تو ہم کسی کو بھی بری قرار نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کا کاذب ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ حدیث نبوی کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے۔ شافعی مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

انما انا بشر وانکم تختصمون	میں آپ ہی کی طرح ایک انسان ہوں
الیّ ولعلّ بعضکم ان یکون	آپ میرے پاس جھگڑے چکانے آتے
الحن بحجتہ من بعض	ہیں۔ ممکن ہے تم میں سے ایک شخص زورِ
فاقضی لہٗ علی نحو ما اسمع	بیان کی بنا پر مجھے کسی بات کا قائل کرے
فمن قضیت لہٗ بشئ	اور میں اس کی بات سن کر اس کے حق میں
من حق اخیہ فلا یاخذ	فیصلہ صادر کردوں جب میں کسی دوسرے

منه شيئاً فانما اقطع له قطعة من النار

شخص کا حق کسی کو دے دوں تو اس شخص کو اس کا لینا جائز نہیں۔ میں نے جو غیر کا حق اسے دیا ہے وہ اسی کے حق میں دوزخ کا ایک ٹکڑا ہے۔

پروفیسر ابو زہرہ امام شافعی کا نقطۂ نظر واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام شافعی عقود کی مادی اور ظاہری تفسیر کرتے ہیں اور عقد معاملہ کرنے والوں کے اغراض و مقاصد اور وسائل کو نہیں دیکھتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیوی احکام ظاہر پر مبنی ہوتے ہیں۔ اغراض دنیات پر نہیں کیونکہ نیت کا علم صرف خدائے علیم وخبیر کو ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم بھی ظاہری امور کے متعلق فیصلہ صادر فرماتے تھے نہ کہ باطنی پر۔ شافعی صرف عقد معاملہ کو دیکھتے ہیں۔ شرط متقدم اور متعاقدین کی نیت کو نہیں دیکھتے۔ ان کی رائے میں جب کوئی معاملہ اپنے الفاظ و شرائط کے مطابق صحیح ہو تو اسے ہر لحاظ سے درست تصور کیا جائے گا۔ قطع نظر اس کے کہ وہ حرام کا ذریعہ ہو یا حلال کا۔ مثلاً بیع جب موجبات فساد سے خالی ہو تو اسے صحیح سمجھا جائے گا۔ خواہ وہ ربا کا ذریعہ کیوں نہ ہو۔ بشرطیکہ ربا کی شرط یا کوئی اور فاسد شرط عقد معاملہ سے مقرون و متصل نہ ہو۔ باقی رہا نیت کا معاملہ تو اس کا حساب وہ علیم وخبیر لے گا جس پر کوئی بات پوشیدہ نہیں ہے۔

امام شافعی کی رائے میں یہ جائز ہے کہ ایک چیز کو ادھار فروخت کر دیا جائے پھر وہی چیز فروخت کرنے والے کو نقد قیمت کے عوض فروخت کر دی جائے اور یہ نقد قیمت ادھار رقم سے کم ہو۔ بشرطیکہ عقد معاملہ کرتے وقت کوئی ایسی عبارت نہ بولی گئی ہو جو ربا کے ارادہ پر دلالت کرتی ہو۔ البتہ ربا کی نیت کا کچھ مضائقہ نہیں۔ ہمارے استاد محترم پروفیسر ابو زہرہ امام شافعی کی کتاب الام سے ایک دلیل نقل کرتے ہیں۔ شافعی فرماتے ہیں۔

"جب کوئی شخص ادھار غلہ خرید کرے اور اس پر قابض ہو جائے اور جس سے خریدا ہو پھر اس کے پاس فروخت کرنا چاہے یا کسی اور کے پاس نقد یا ادھار تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس میں وہ معاملات

جن سے سود کو مدد ملتی ہو یا نہ ملتی ہو دونوں برابر ہیں۔"[1]

اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جو عقود حرام کا ذریعہ ہوں یا نہ ہوں دونوں برابر ہیں۔

پروفیسر محمد ابوزہرہ فرماتے ہیں:

"ہم دیکھتے ہیں کہ شافعی شریعت اسلامیہ کے اصول و فروع اور اس کے فیصلہ جات میں ظاہری روش کے پابند ہیں وہ ان کی ظاہری تعبیر کرتے ہیں اور اسے کبھی نظرانداز نہیں کرتے۔ کیونکہ ظاہر کو چھوڑ کر باطن کی پیروی کرنا ظن و وہم کو اخذ کرنا ہے اس میں غلطی کا احتمال زیادہ ہے اور صحت کا کم ظاہر ہے کہ احکام کا تعلق ان امور سے ہوتا ہے جو بکثرت پائے جاتے ہوں نہ ان سے جو نادر الوجود ہوں[2]"

[1] کتاب الام ج ۳ ص ۳ نیز الشافعی از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۳۲۲ - ۳۲۳ معین سے مراد وہ معاملات ہیں جن سے ربا کو مدد ملتی ہو اور وہ حرام کے لئے وسیلہ و ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہوں غیر معین اس کے برعکس۔

[2] الشافعی از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۳۱۲ - ۳۲۳ -

۱۶۔ افعالِ حسنہ و قبیحہ کے ذرائع

ذرائع کے بارے میں مسلکِ ابن قیم کی توضیح

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ ابن قیم مقاصد اور شروط منقدمہ کو معتبر سمجھتے اور ان تمام ذرائع کا سدِ باب کرنا چاہتے ہیں جو کسی طریق سے مفضی الی الحرام ہیں۔ ہم اب اس پر یہ اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ ابن قیم مقاصد اور شروط منقدمہ کو لازم و ملزوم سمجھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

"یہ قواعد باہم لازم و ملزوم ہیں جو ذرائع کا سدِ باب کرتا ہے اس کے نزدیک مقاصد قابل اعتبار ہیں۔ نیز شرائط متقدم ہوں یا مقارن اس کے نزدیک موثر ہوں گے جو ذرائع کے انسداد کا قائل نہیں وہ مقاصد اور شروط متقدمہ کو بھی معتبر نہیں سمجھتا[1]"

ابن قیم کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ محرمات اور مکروہات کے وسائل بھی حرام یا مکروہ ہوتے ہیں اور عبادات کے وسائل قابل تحسین۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسباب و وسائل مقاصد تک رسائی حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں۔ لہٰذا اسباب اور مقاصد دونوں مقصود بالذات ہیں مگر مقصدیت میں بھی فرق ہوتا ہے۔ پس اسباب اس اعتبار سے مقصود ہیں کہ وہ وسائل کی حیثیت رکھتے ہیں اور مقاصد اس لحاظ سے مقصود ہیں کہ وہ غایات کا درجہ رکھتے ہیں۔

ابن قیم ذریعہ کی تعریف یہ کرتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۹۔

"ما کان وسیلۃً و طریقاً الی الشئ" ذریعہ وہ ہوتا ہے جو کسی چیز کا وسیلہ اور راستہ ہو۔

ابن قیمؒ ان علماء میں سے ہیں جو محرمات کے ذرائع کا سدباب کرنا چاہتے ہیں ان کی رائے میں ذرائع کی چار قسمیں ہیں۔

ذرائع کے اقسام: (۱) وہ ذرائع جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے موجب فساد ہوں جیسے شراب پینا، بہتان لگانا اور زناکاری کا مرتکب ہونا۔

۲۔ وہ ذرائع جو دراصل مباحات کے لئے وضع کئے گئے ہوں، مگر ان کو فساد کا ذریعہ بنایا جاتا ہو۔ مثلاً حلالہ کی نیت سے نکاح کرنا یا رِبا کے ارادہ سے خرید و فروخت کرنا یا قسم میں حانث ہونے سے بچنے کے لئے خلع کرنا۔

۳۔ تیسری قسم کے وہ ذرائع ہیں جو مباح امور کے لئے وضع کئے گئے ہوں ان کو فساد کا ذریعہ بنانا بھی مقصود نہ ہو۔ مگر بسا اوقات ان کو فساد کے لئے استعمال کیا جاتا ہو۔ اور ان کا فساد ان کی مصلحت پر غالب ہو۔ مثلاً ممنوع اوقات میں نماز پڑھنا مشرکین کے معبودوں کو گالی دینا اور جس عورت کا خاوند فوت ہو چکا ہو عدت کے زمانے میں اس کا زیب و زینت لگانا۔

۴۔ چوتھی قسم کے وہ ذرائع ہیں جو مباح امور کے لئے وضع کئے گئے ہوں۔ مگر کبھی موجب فساد بھی ہوتے ہیں اور ان کی مصلحت ان کے فساد پر غالب ہو۔ جیسے مخطوبہ کی طرف دیکھنا اور ظالم سلطان کے روبرو کلمۂ حق کہنا۔

قسم اول حرام ہوتی ہے یا مکروہ۔ یعنی اگر اس میں زیادہ فساد پایا جاتا ہو تو حرام ورنہ مکروہ۔

دوسری اور تیسری قسم دونوں ممنوع ہیں۔

چوتھی قسم اپنے درجہ مصلحت کے پیش نظر مباح ہوگی یا مستحب یا واجب۔

دوسری اور تیسری قسم کے ممنوع ہونے کے دلائل: ابن قیمؒ کی تصانیف میں دوسری اور تیسری قسم کے منع ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل پائے جاتے ہیں۔

ارشاد ربانی ہے۔

۱۔ "وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (الانعام۔۱۰۸)

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالٰی نے مشرکوں کے معبودوں کو گالی دینے سے منع کیا ہے اگرچہ یہ مباح ہے مگر اس کا نتیجہ حرام کی صورت میں ظہور پذیر ہوگا۔ اور وہ یہ کہ مشرکین خدا کو گالیاں دیں گے اور وہ حرام ہے۔

۲۔ اللہ تعالٰی فرماتے ہیں۔

"وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ" (النور۔۳۱)

عورتوں کو زمین پر پاؤں مارنے سے منع کیا کیونکہ اس سے ان کی زینت ظاہر ہوتی ہے جس سے شہوت رانی کا جذبہ ابھرتا ہے[1]۔

۳۔ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے نکاح میں پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو جمع کرنے سے منع فرمایا اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ اگر تم ایسا کروگے تو یہ صلہ رحمی کے منافی ہوگا۔ آپ نے خود واضح فرمایا کہ اس سے قرابت داری کے تعلقات ٹوٹ جاتے ہیں۔

۴۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن کعب رضؓ کو قربانی کا جانور سپرد فرمایا اور انہیں ہدایت فرمائی کہ اگر منزل مقصود سے پہلے یہ ہلاک ہونے لگے تو اس کو ذبح کرکے اس کے گلے میں جوتوں کا قلادہ ڈال کر اسے اس کے خون میں رنگ دیا جائے اور پھر لوگوں کو اس کا گوشت کھانے کی اجازت دے دی جائے آپ نے منع فرمایا کہ وہ یا ان کا کوئی رفیق اس جانور کا گوشت کھائے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ دانستہ جانور کی خوراک میں کوتاہی کی جائے اور جب وہ راستہ میں کمزور ہو جائے تو اس کا محافظ اور اس کے رفقاء مل کر اسے کھالیں۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ جانور کے محافظ کو جب معلوم ہوگا کہ اس کے قریب الہلاک ہونے سے اس کا مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ (کیونکہ اسے جانور کا گوشت کھانے کی اجازت نہیں) تو وہ اس کی خوب حفاظت کرے گا تاکہ وہ منزل مقصود تک پہنچ جائے اور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۲۰۔ ۱۲۱۔

فساد کا خطرہ باقی نہیں رہے گا۔ یہ سدِ ذرائع کی نازک ترین نوع ہے[1]۔

۵۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد کو جاتے وقت عورت کو خوشبو لگانے سے منع کیا۔ کیونکہ اس سے مردوں کے دل میں اس کی چاہت کا جذبہ اُبھرتا ہے۔ اسی طرح عورت کو مردوں کے پیچھے کھڑے ہونے کا حکم دیا۔ نیز کوئی واقعہ پیش آنے کی صورت میں اس کو سبحان اللہ کہنے سے منع فرمایا بلکہ ہاتھوں سے تالی بجا کر اشارہ کرنے کا حکم دیا تاکہ اس کی آواز لوگوں کے لئے فریفتگی کا موجب نہ ہو۔

۶۔ جو شخص آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو اللہ تعالےٰ نے اسے لونڈی کو نکاح میں لانے سے منع فرمایا۔ بشرطیکہ اسے بدکاری کا خطرہ نہ ہو۔ کیونکہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے سے اولاد غلام ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاجر اور قیدی کو دارالحرب میں شادی کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ مبادا اس کی اولاد غلام بن جائے۔

۷۔ آپ نے خوردنی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا۔ ارشاد ہے "صرف خطاکار آدمی ہی ذخیرہ اندوزی کا ارتکاب کرتا ہے" منع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہے[2]

سدِ ذرائع رُبع دین ہے: ابنِ قیّم کے نزدیک محرمات کے ذرائع کا سدِباب اتنا اہم تھا کہ اُسے رُبع دین سمجھتے تھے۔

ربع دین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ دو قسموں میں منقسم ہیں (۱) امر (۲) نہی۔ امر کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) وہ اوامر جو مقصود بالذات ہیں (۲) جو مقصود کے لئے وسیلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

نہی کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جس میں کوئی ذاتی قباحت پائی گئی ہو۔

(۲) جو اس لئے منع ہو کہ وہ فساد کا وسیلہ ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۲۳ - ۱۲۶ - ۱۲۷

[2] 〃 〃 ۳ ص ۱۲۹ تا ۱۳۲

اس سے واضح ہوا کہ محرمات کے وسائل کا سدِ باب دینِ اسلام کا ایک چوتھائی ہے۔
مندرجہ بالا حقائق قاری کے سامنے یہ حقیقت واشگاف کرتے ہیں کہ ابن قیمؒ روحِ دین کو سمجھنے کے کس قدر حریص تھے۔ اور آپ میں یہ تڑپ کس حد تک پائی جاتی تھی کہ مسلمان دین کی اصل روح کو سمجھیں۔

امام احمدؒ کا نظریہ: جیسا کہ حنبلی مذہب میں عام طور سے مشہور ہے امام احمدؒ بھی سدِ ذرائع کے اصول کو صحیح تسلیم کرتے تھے۔ مندرجہ ذیل مسائل میں امام احمدؒ نے اس اصول پر عمل کیا ہے۔

۱۔ امام احمدؒ اس شخص سے کوئی سامان خریدنا مکروہ سمجھتے تھے جو اپنی اشیاء کو اس لئے ارزاں فروخت کر رہا ہو تاکہ لوگ اس کے پڑوسی سے وہ سامان نہ خریدیں کیونکہ اس سے سامان خرید کرنے میں اس کو مزید شہ ملتی ہے کہ وہ اسی روش پر گامزن رہے اس کا مقصد دراصل یہ ہوتا ہے۔ کہ ابتداء میں ارزاں بیچنے سے اس کا کام چل نکلے گا۔ اور جب کوئی اس کا حریف باقی نہ ہوگا تو پھر بھاؤ مہنگا کر دے گا۔ ظاہر ہے کہ اس میں دوسرے کو ضرر پہنچانا مقصود ہے۔

۲۔ امام احمد فتنہ کی گرم بازاری کے وقت اسلحہ فروخت کرنا حرام سمجھتے تھے کیونکہ اس سے معصیت کو مدد ملتی ہے۔ اسی طرح وہ بیع اجارہ یا معاوضہ جس سے معصیت کی تائید ہوتی ہو مثلاً مسلمانوں کے خلاف لڑنے والوں کے پاس اسلحہ فروخت کرنا نیز باغیوں اور رہزنوں کو اسلحہ دینا یا رقص گاہوں اور لہو ولعب کی جگہوں کے لئے مکانات کرایہ پر دینا[1] امام احمد کی رائے میں حرام ہے۔

ہمارے محترم استاذ پروفیسر محمد ابو زہرہ فرماتے ہیں۔

"فقہ حنبلی میں سدِ ذرائع کے قاعدہ پر بڑی شدت سے عمل کیا جاتا ہے۔ وسائل کو اس فقہ میں غایات و مقاصد اور مقدمات کو نتائج تصور کیا جاتا ہے۔ فقہ حنبلی نے اس قاعدہ میں جس قدر وسعت پیدا کی ہے اس باب میں کوئی فقہ اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ اسی فقہی انداز فکر کا نتیجہ ہے کہ حنبلی فقہ بڑی تر و تازہ وسیع التصرف اور

---

[1] دیکھیے ابن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۳۲۱

زندہ نظر آتی ہے۔ یہ فقہ پیش آمدہ امور کو صرف ظاہری اور مادی اعتبار سے ہی نہیں دیکھتی بلکہ ان کے غایات و مقاصد کے پیشِ نظر ان کا فیصلہ کرتی ہے سدِ ذرائع کا اصول فقہ حنبلی و شافعی کے مابین نکتۂ امتیاز ہے اور اس کی بنا پر دونوں فقہی مکتبہ ہائے خیال ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں۔ امام شافعی عقود تصرفات کو صرف ظاہری اور مادی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور ان کی لفظی تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے غایات و نتائج سے آپ صرف نظر کرتے ہیں۔ اور یہ نہیں دیکھتے کہ وہ حلال ہیں یا حرام۔

بخلاف ازیں حنبلی مسلک میں حقائق نفس الامری کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ اعمال واقوال کا فیصلہ صادر کرنے سے واضح اسباب اور واقعی یقینی یا ظنِ غالب پر مبنی مقاصد کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ وسائل و ذرائع کو مقاصد کا حکم دیا جاتا ہے، حلال ہوں یا حرام بہرکیف حنبلی مسلک بڑا سرسبز و شاداب ہے اگرچہ اس کا زیادہ اعتماد آثار یا ان کے نظائر و امثال پر ہے[1]

---

[1] ابن حنبل پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۴۰۴۔

۱۷۔ معاملات میں آزادی

حریتِ تعاقد سے مراد وہ آزادی ہے جو عقدِ معاملہ کرنے والوں کو مختلف معاملات کی انجام دہی میں حاصل ہے۔ جب کہ وہ اپنی پسندیدہ شرائط کے مطابق کوئی معاملہ انجام دے رہے ہوں۔ بشرطیکہ اس میں کوئی ایسی بات موجود نہ ہو جو اسلامی شریعت میں حرام ہو۔ ایسے عقود کا پورا کرنا واجب ہے البتہ جب معاملہ کسی حرام شرط پر مشتمل ہو تو وہ فاسد ٹھہرے گا اور اس کا پورا کرنا ضروری نہیں۔ مثلاً وہ بیع جس میں ربا پایا جاتا ہو۔

حریتِ تعاقد کے بارے میں فقہا کا موقف:

حریتِ تعاقد کا مسئلہ فقہا کے یہاں متفق علیہ نہیں۔ بلکہ اس میں دو قول پائے جاتے ہیں۔ ایک فریق اس کے جواز کا قائل ہے۔ اور دوسرا اسے ناجائز تصور کرتا ہے۔ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ دونوں نظریات کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

۱۔ "عقود و شرائط میں فقہا کے دو قول ہیں (۱) ایک قول یہ ہے کہ ان میں اصل ممانعت ہے مگر وہ معاملات مستثنیٰ ہیں، جن کی شریعت نے اجازت دی ہو۔ اہل ظاہر حنفیہ شافعیہ اور مالکیہ کی ایک جماعت اسی نظریہ کی قائل ہے۔ امام احمد سے بھی ایک قول اسی کے مطابق منقول ہے۔ کیونکہ آپ بعض اوقات معاملات کو اس بنا پر باطل ٹھہراتے تھے۔ کہ ان کے بارے میں کوئی اثر یا قیاس منقول نہیں۔ جیسا کہ کسی شخص کے اپنی ذات پر وقف کرنے کے بارے میں آپ سے مروی ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عقود و شروط میں اصل یہ ہے کہ وہ جائز اور صحیح ہوتے ہیں اور حرام نہیں ہوتے۔ صرف وہ معاملات ناروا ہوتے ہیں۔ جن کی حرمت پر کوئی دلیل قائم ہو چکی ہو۔ امام احمد اسی کے قائل ہیں۔ امام مالک اس کے قریب قریب ہیں۔
شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

"امام احمد شروط کو صحیح قرار دینے میں سب سے آگے ہیں۔ چنانچہ ائمہ اربعہ میں سے

کوئی امام اس حد تک شرائط کی صحت کا قائل نہیں ہے۔"

پھر ابن تیمیہ ان شرائط کی مثالیں ذکر کرتے ہیں جو امام احمد کے نزدیک جائز ہیں۔ ان میں سے ہم چند مثالیں ذکر کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

نکاح میں شرطِ خیار جائز ہے۔ فروخت کنندہ غلام سے فائدہ حاصل کرنے کا استثناء کر سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص مکان فروخت کر رہا ہو وہ اپنے رہنے کی شرط عائد کر سکتا ہے۔ کیونکہ حضرت جابرؓ سے روایت کردہ حدیث میں مذکور ہے کہ جب انہوں نے اپنا اونٹ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس فروخت کیا تو یہ شرط لگائی تھی کہ وہ مدینہ تک اس پر سوار ہو کر جائیں گے۔

غلام کو آزاد کرنے والا یہ شرط لگا سکتا ہے کہ غلام تا زندگی اس کی خدمت کرتا رہے گا یا جب تک آقا زندہ ہے غلام اس کی خدمت بجالاتا رہے گا۔ اس کی دلیل حضرت حضرت سفینہ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ جب حضرت ام سلمہؓ نے ان کو آزاد کیا تھا تو یہ شرط لگائی تھی کہ وہ جیتے جی آنحضور کی خدمت کرتے رہیں گے۔ صحیحین کی حدیث کی روشنی میں نکاح میں شرائط مقرر کرنا درست ہے۔

"وہ شرائط سب سے زیادہ پورا کرنے کا استحقاق رکھتے ہیں جو نکاح کے وقت مقرر کئے جائیں"۔ چنانچہ جو امور خاوند کے اختیار میں ہوں عورت ان کی شرط لگا سکتی ہے۔ مثلاً یہ شرط کہ خاوند اور شادی نہ کرے۔ یا یہ کہ وہ خاوند کے ساتھ سفر پر نہیں جائے گی اور اس کے گھر سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہو گی"۔

حنابلہ کی رائے میں ان شرائط کا پورا کرنا واجب ہے جب تک کہ کسی مخصوص شرط یا عقد کو پورا کرنے کی ممانعت دلیل سے ثابت نہ ہو جائے۔

حنابلہ کے علاوہ دیگر فقہاء عدمِ وفا کو اصل قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں ان کا ایفا تب واجب ہو گا جب کسی دلیل سے اس کا وجوب ثابت ہو جائے۔

اختلاف کا حاصل: دونوں سابقہ رجحانات کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ جن علماء کے نزدیک معاملات میں اصل عدمِ جواز ہے جب تک کہ دلیل شرعی سے کسی معاملہ کا جائز ہونا ثابت نہ ہو جائے وہ دین میں مشکلات

پیدا کرتے ہیں۔ حنابلہ کے نزدیک اصل جواز ہے جب تک منع کی دلیل موجود نہ ہو۔ اس نظریہ کے مطابق لوگوں کے سامنے معاملات کا دروازہ کھلا رہتا ہے۔ اور وہ اپنے پسندیدہ شرائط کے مطابق حسب مرضی معاملات انجام دے سکتے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ حنابلہ لوگوں کو تصرفات سے روکتے نہیں بلکہ ان کو کامل آزادی سے بہرہ ور کرتے ہیں۔ البتہ جب منع کی دلیل وارد ہوتی ہے تو اسکے سامنے سر تسلیم جھکا دیتے ہیں اور مخالفت سے امکانی حد تک احتراز کرتے ہیں۔

حریتِ عقود کے مخالفین کے دلائل :

ان کی دلیل یہ ہے کہ معاملات میں اصل عدم جواز ہے جب تک شرعی دلیل سے کسی معاملہ کا جواز ثابت نہ ہو جائے۔ وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں۔

۱ - ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو معاملات عام طور سے لوگوں میں رائج ہیں شریعت نے ان کی وضاحت کر دی ہے اور جس شرط یا معاملہ کی دلیل شریعت میں موجود نہ ہو وہ شریعت پر ظلم و تعدی کے مترادف ہے۔ شریعت ایسی چیز کو برقرار نہیں رہنے دیتی اور اس کا پورا کرنا ضروری نہیں۔ مزید براں وجوب وفا کے معنے یہ ہیں کہ شارع نے اسے لازم قرار دیا ہے اور شارع کے متعلق ایسا دعویٰ اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے جب اس کو لازم قرار دینے کی دلیل موجود ہو۔

۲ - مخالفین کی دوسری دلیل یہ حدیث نبوی ہے۔

مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَیْسَ عَلَیْہِ اَمْرُنَا فَھُوَ رَدٌّ۔

جو شخص ایسا کام کرے جس کا ہم نے حکم نہیں دیا وہ رد کر دینے کے قابل ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جس عقد یا شرط کی دلیل موجود نہ ہو وہ مردود ہے اور اس کا پورا کرنا ضروری نہیں

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا۔

اما بعد فما بال اقوام یشترطون شروطاً لیست فی کتاب اللہ ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل ولو کان مأتہ شرط

حمد و صلوٰۃ کے بعد بعض لوگ باہمی معاملات میں ایسے شرائط عائد کرتے ہیں جو کتاب اللہ میں مذکور نہیں۔ واضح رہے کہ جس شرط کا ذکر خدا کی کتاب میں نہ ہو وہ باطل ہے اگرچہ ایسے شرائط کی تعداد

كتابُ اللهِ احقُّ وشرطُ اللهِ اَوْثَقُ[1]

کسی قدر زیادہ ہو. خدا کی کتاب اس قابل ہے کہ اس کی اطاعت کی جائے اور خدا کی مقرر کردہ شرط زیادہ مستحکم و مضبوط ہوتی ہے۔

ان کی پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حرّیت عقد کا نظریہ شارع کے مقرر کردہ احکام کے خلاف تعدی و دراز دستی کے مترادف ہے۔ ہم اس کی یوں تردید کر سکتے ہیں کہ اسے اس صورت میں تعدی کہا جا سکتا ہے۔ جب اس سے کسی واجب کا سقوط یا کسی حرام کردہ چیز کا وجوب لازم آتا ہو اگر اس کا تعلق مباحات سے ہو تو اسے ممنوع قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ مباحات میں شارع نے لوگوں کو عام اجازت دی ہے کہ اپنی ضروریات کے مطابق اس میں تصرف کریں. اگر مباحات کی شرط لگائیں گے. تو شروط کی بنا پر ان کا پورا کرنا ضروری ہوگا۔ دوسری دلیل میں پیش کردہ حدیث "مَنْ عَمِلَ عَمَلاً" کا بھی وہی جواب ہے جو ہم پہلی دلیل کے رد میں دے چکے ہیں. یعنی حدیث کا مطلب یہ ہے جو شخص ایسا کرتا ہے۔ جس سے کسی واجب کا سقوط یا کسی امر حرام کا وجوب لازم آتا ہو تو وہ رد کر دینے کے قابل ہے۔ جہاں تک مباحات کا تعلق ہے ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جہاں تک دوسری حدیث یعنی" اما بعد فما بال اقوام" کا تعلق ہے۔ ابن تیمیہ کے نزدیک اس سے احتجاج کرنا باطل ہے۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"اس حدیث کا مصداق وہ صورت ہے جب کہ شرط کتاب اللہ کے خلاف ہو اور مشروط محرمات میں سے ہو۔ یہ ضروری ہے کہ مشروط ان مباحات میں سے ہو جن کا انجام دینا بلا شرط جائز ہو تا کہ اس کی شرط لگائی جا سکے اور شرط لگانے کے بعد اس کی حیثیت واجب ہو جائے"۔

مثلاً کتاب اللہ میں یہ بات مذکور نہیں کہ جو غلام کو آزاد نہ کرنے والا ہو وہ بھی اس

---

[1] ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۳۹۲-۳۹۳۔ ابو زہرہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے یہ حدیث "الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم" ج ۵ ص ۳۲ سے اخذ کی ہے

کے متروکہ سامان کا وارث ٹھہرے[1] تو اس کا مشروط یعنی غیر معتق کے لئے ولاء کا ثبوت ایک ایسی شرط ہوگی جو خدا کی کتاب میں مذکور نہیں ہے (اور یہ باطل ہے) حدیث ہذا کے وارد ہونے کا سبب بھی یہی ہے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جب ملاحظہ فرمایا کہ غیر معتق کے لئے ولاء (غلام کا متروکہ سامان) کو شرط قرار دیا جارہا ہے تو یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ مشروط کو دیکھا جائے اگر وہ کوئی فعل یا حکم ہو اور خدا نے اسے مباح قرار دیا ہے تو اس کی شرط عائد کرنا درست ہے۔ شرط لگانے کے بعد اس کی حیثیت واجب کی ہو جائے گی۔

جب کوئی شخص یہ شرط لگائے کہ وہ اپنی بیوی کو سفر پر نہیں لے جائے گا تو یہ شرط خدا کی کتاب میں موجود ہے۔ کیونکہ اللہ کی کتاب میں اس بات کی عام اجازت ہے کہ وہ اپنی بیوی کو سفر پر نہ لے جائے[2] لہٰذا جب خاوند نے اپنے ہمراہ نہ لے جانے کی شرط لگائی تو یہ ایک ایسی شرط ہے جو خدا کی کتاب میں مباح ہے[3]

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ابن تیمیہؒ نے جائز شرائط کی ایک حد مقرر کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ امر مباح کی شرط لگانا جائز ہے۔ اور اس کا ایفاء ضروری ہے اور جو مباح نہ ہو اس کی شرط مقرر کرنا جائز نہیں۔ ابن تیمیہ کے ان بیانات سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ جس کا اظہار ہیں نے مخالفین کی پہلی دلیل کی تردید کرتے ہوئے نیز حدیث مَنْ عَمِلَ عَمَلاً پر روشنی ڈالتے ہوئے کیا تھا۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۵۔ حدیث ہذا کا سبب یہ تھا کہ بریرہ نامی لونڈی نے حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا تھا کہ اپنے آقا سے آزادی حاصل کرنے میں میری امداد فرمایئے۔ حضرت عائشہ نے یہ شرط لگائی کہ ولاء کی مالک میں ہوں گی۔ مگر بریرہ کے آقا نے یہ بات تسلیم نہ کی۔ اور کہا کہ ولاء کے مالک وہ ہوں گے۔ جب آنحضور کو اس واقعہ کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا اس کو لے لو اور یہ شرط مقرر کر لو کہ ولاء انہی کی ہوگی۔ شرط مقرر کرنے سے کچھ نقصان نہ ہوگا کیونکہ ولاء تو صرف آزاد کرنے والے کو ملے گی نہ کہ بریرہ کے آقا کو۔ [2] غالباً اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن میں بیوی کو سفر میں ساتھ نہ لے جانے کی کہیں ممانعت نہیں پائی جاتی لہٰذا بیوی کو ساتھ نہ لے جانا مباح ہوگا۔

[3] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۹۔

حنابلہ کے دلائل: ہم بیان کر چکے ہیں کہ حنبلی فقہ میں معاملہ طے کرنے والوں کو عقود و شروط میں کامل آزادی دی گئی ہے۔ حنابلہ کی عطا کردہ یہ آزادی دراصل قرآن حکیم سے ماخوذ ایک قاعدہ پر مبنی ہے وہ قاعدہ یہ ہے کہ قرآنِ حکیم نے متعاقدین کے ارادہ کو اس حد تک معتبر سمجھا ہے کہ اس کے پیش نظر ایفاءِ عقود کا حکم دیا ہے اور ان کی رضا مندی کو احکام کا مبنیٰ قرار دیا۔ ابن تیمیہ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جب یہ واضح ہو چکا ہے کہ صرف وہی عقود حرام ہیں جنہیں شارع نے حرام قرار دیا ہو تو ان کا پورا کرنا ضروری ہے کیونکہ شارع نے علی الاطلاق ایفاء کا حکم دیا ہے ان عقود کو چھوڑ کر جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص قرار دیئے جا چکے ہیں۔ بلکہ ایسے معاملات کا پورا کرنا ان واجبات میں سے ہے جن پر جملہ مذاہب و ادیان اور سب عقلاء کا اتفاق ہے وجوب عقلی کے قائلین کے نزدیک یہ واجبات عقلیہ میں سے شمار ہوں گے۔ لہٰذا ایسے معاملات اسی صورت میں حرام ہوں گے۔ جب شارع انہیں حرام قرار دے دے۔ اور ان پر عمل پیرا ہونا شرعی و عقلی اعتبار سے واجب ٹھہرے گا۔"

مزید براں معاملات میں اصل چیز متعاقدین کی رضا ہے اور اس کا نتیجہ وہ ہے۔ جو عقد معاملہ کی صورت میں متعاقدین اپنے لئے لازم قرار دیتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے

اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ "مگر وہ تجارت جو باہمی رضا مندی پر مبنی ہو"

(النساء-۲۹)

نیز فرمایا:-

فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓئًا مَّرِيْٓئًا۔

اگر عورتیں اپنی رضا مندی سے مہر کی رقم کا کچھ حصہ چھوڑ دیں تو اسے بطیب خاطر قبول کر لو۔

(النساء-۴)

اس آیت کریمہ میں مہر کی معاف کردہ رقم کو ذاتی مصارف میں لانے کی اجازت اس شرط سے مشروط ہے کہ عورت بطیب خاطر یہ رقم چھوڑ رہی ہو۔ گویا عورت کی رضامندی شرط ہے اور جواز اکل اس کی جزا اور شرط جزا آپس میں معلق ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ رضا مندی سبب ہے اور یہاں جواز اکل کے حکم کو ایک وصف مناسب سے وابستہ کیا گیا ہے۔ لہٰذا وہ وصف حکم کے لئے سبب کی حیثیت رکھتا

ہے۔ جب عورت کی رضا مندی سے مہر مباح ہو جاتا ہے تو دوسرے تبرعات کا بھی یہی حکم ہے اور ان کو قرآن حکیم کی بیان کردہ علتِ منصوصہ پر قیاس کیا جائے گا۔

اسی طرح آیت قرآنی:

اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ (النساء - ۲۹) مگر جب کہ تجارت باہمی رضا مندی پر مبنی ہو

سے واضح ہوتا ہے کہ تجارت میں صرف باہمی رضا مندی کی شرط لگائی گئی ہے گویا رضامندی سے تجارت مباح ہو جاتی ہے۔ جب متعاقدین راضی ہوں یا کوئی شخص بطیب خاطر کوئی چیز تبرعاً دے رہا ہو تو قرآن سے ایسی چیز کی حلت ثابت ہے۔ بشرطیکہ وہ محرمات میں داخل نہ ہو۔ مثلاً شراب کی تجارت وغیرہ[1]"

مندرجہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ متعاقدین اور بیوی کی رضا مندی مہر اور دیگر اموال کے مباح ہونے کا موجب ہے اور جیسا کہ امام ابن تیمیہ نے اس طرف اشارہ کیا ہے دیگر تصرفات اور تبرعات کو ان پر قیاس کیا جائے گا۔

حنابلہ نے متعاقدین کی رضا مندی کو اساس قرار دینے کے علاوہ کتاب وسنت اور قیاس کے مندرجہ ذیل دلائل پر اعتماد کیا ہے۔

حنابلہ کے پیش کردہ قرآنی دلائل:

قرآن حکیم کی متعدد آیات میں ایفاء عقود کا حکم دیا گیا ہے۔ مندرجہ ذیل آیات قابل ملاحظہ ہیں۔

(۱) "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" (المائدہ - ۱)

(۲) "وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ" (الاسراء - ۳۴)

(۳) وَبِعَهْدِ اللّٰهِ اَوْفُوْا (الانعام - ۵۲)

(۴) وَلَقَدْ كَانُوْا عَاهَدُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّوْنَ الْاَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللّٰهِ مَسْئُوْلًا۔" (الاحزاب - ۱۵)

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: "جو عہد انسان خود باندھتا ہے وہ بھی خدا کے عہد میں داخل ہے۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۶ - ۳۳۷ مطبعۃ الکردی -

اگرچہ انسان کی عہد بندی سے پہلے شارع نے اس کا حکم نہ دیا ہو جیسے نذر اور بیع[1]"

ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن علی الاطلاق ایفاء عقود کا حکم دیتا ہے اور مختلف عقود و معاملات میں کوئی حد بندی قائم نہیں کرتا، بشرطیکہ وہ محرمات پر مشتمل نہ ہوں۔ لہٰذا جس پر عقد کا اطلاق کیا جا سکتا ہے بنص قرآنی کی رو سے اس کا ایفاء ضروری ہے۔ اور عقود میں جو شرط بھی پائی جاتی ہے وہ ایک عہد ہے جس کا پورا کرنا از بس ناگزیر ہے۔

حنابلہ کا احادیث نبویہ سے استدلال:

عہد شکنی کی مذمت میں بڑی کثرت سے احادیث نبویہ وارد ہیں۔ اور شرط مقرر کر کے اسے توڑ دینا غدر اور عہد شکنی کہلاتا ہے۔ صحیحین حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس شخص میں چار باتیں پائی جاتی ہوں وہ خالص منافق ہوگا۔ جس میں ان میں سے ایک بات پائی جاتی ہو تو وہ ایک منافقانہ خصلت کا حامل ہوگا جب تک کہ اسے ترک نہ کر دے۔ وہ یہ ہیں کہ جب بات کرے تو جھوٹ کہے جب وعدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے۔ عہد کرے تو اسے توڑ ڈالے جب کسی سے جھگڑے تو گالیاں بکنے لگے"

نیز صحیحین میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضور نے فرمایا:

"يُنْصَبُ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" ہر عہد شکنی کرنے والے کے لئے بروز قیامت ایک جھنڈا نصب کیا جائے گا۔

بعض روایات سے مستفاد ہوتا ہے کہ نکاح سے متعلق شرائط کو پورا کرنا چاہیئے۔ چنانچہ بخاری و مسلم میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

"اِنَّ اَحَقَّ الشُّرُوْطِ اَنْ تُوْفُوْا بِهٖ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوْجَ۔" وہ شرائط سب سے زیادہ ایفاء کا استحقاق رکھتے ہیں جو نکاح کے وقت عائد کئے گئے ہوں۔

نیز حدیث میں ہے:

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۲۹ مطبعۃ الکردی۔

عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا والمسلمون علی شروطھم۔ رواہ ابوداؤد والدارقطنی وزاد الترمذی الا شرطا حرم حلالا او حل حراما۔"

حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمانوں میں صلح جائز ہے ماسوا اس صلح کے جس سے محرمات حلال ہو جاتے ہوں یا کسی حلال چیز کا حرام ہونا لازم آتا ہو مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہوتے ہیں۔ ابوداؤد اور دارقطنی نے یہ حدیث روایت کی ہے۔ ترمذی میں یہ الفاظ زائد ہیں کہ وہ شرط جائز نہیں جو حلال کو حرام کر دے یا حرام کو حلال قرار دے

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

"کتاب وسنت کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ عہود و شرائط مواثیق و عقود کا پورا کرنا امانت کی ادائیگی اور اس کی رعایت و نگہداشت نہایت ضروری ہے۔ اسی طرح عہد شکنی اور خیانت ممنوع ہے اور ایسا کرنے والا مستحق تشدید و عتاب ہے۔ مخالفین کے بیان کے مطابق اگر معاملات میں اصل حرمت اور ممانعت ہوتی سوائے ان امور کے جو شرعاً مباح ہوں تو علی الاطلاق ان کا حکم صادر نہ کیا جاتا اور نہ ان کے توڑنے والے کی مذمت بیان کی جاتی۔ مثلاً کسی کو قتل کرنا چونکہ ناروا ہے سوائے ان اشخاص کے جن کا قتل اسلامی زاویۂ نگاہ سے مباح یا واجب ہو۔ اس لئے کسی کو قتل کرنے کا حکم صادر کرنا اور اس کو مباحات میں شمار کرنا جائز نہیں[1]"

شیخ الاسلام ان احادیث پر تبصرہ کرتے ہوئے شرائط کے حدود بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"شرط لگانے والا محرمات کو حلال نہیں کر سکتا اور نہ مباحات کو حرام قرار دے سکتا ہے۔ کیونکہ ایسے شرائط سے خدا کے احکام ناکارہ ہو کر رہ جاتے ہیں نہ اسے واجبات کو ساقط کرنے کا حق حاصل ہے۔ البتہ وہ شرائط کی بنا پر غیر واجب کو واجب بنا سکتا

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۱-۳۳۳

ہے۔ لہٰذا شرائط کا مقصد ان امور کو واجب قرار دینا ہے جو نہ واجب ہوں اور نہ حرام[1]"

حنابلہ کے عقلی دلائل: قیاسی دلائل کو امام ابن تیمیہؒ "اَدِلَّۃُ الْاِعْتِبَارِ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

قیاسی دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱- پہلی دلیل یہ ہے کہ عقود و شروط معاملات، افعالِ عادیہ میں داخل ہیں اور عبادات میں شمار نہیں۔ ان میں اصل جواز اور عدمِ تحریم ہے۔ قرآن مجید میں فرمان باری تعالیٰ ہے۔

قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ — محرمات کو تفصیلاً بیان کر دیا گیا ہے۔

(الانعام-۱۱۹)

اس آیت کریمہ میں اعیان موجودات اور افعال سب شامل ہیں۔ لہٰذا عقود اور شروط کی حرمت بلا دلیل ثابت نہیں ہو سکتی۔ جب حرام نہیں تو فاسد بھی نہیں اور جب ان میں فساد نہیں پایا جاتا تو لامحالہ صحیح ہوں گے۔ خداوند کریم نے ان مشرکین کی مذمت بیان کی ہے جنہوں نے اذنِ ربانی کے بغیر خود بخود دنیا دین لا کھڑا کیا اور جو چیزیں حرام نہ تھیں انکو حرام ٹھہرایا۔ اگر ہم بھی ان عقود و شرائط کو کسی شرعی دلیل کے بغیر حرام قرار دینے کا ارتکاب کریں جو عام طور سے ان میں رائج ہیں تو ہم بھی اسی جرم کے مرتکب ٹھہرینگے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ متعاقدین کی رضامندی عقود و شرائط میں اساس کی حیثیت رکھتی ہے جیسا کہ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے۔ "فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْہُ نَفْسًا فَکُلُوْہُ ھَنِیْٓئًا مَّرِیْٓئًا" (النساء-۴)

نیز ارشاد ہوتا ہے۔

"اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ" (النسا-۲۹)

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ رضامندی عقود میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اسی کی بنا پر ملکیت ایک شخص سے دوسرے کی جانب منتقل ہوتی ہے۔ لہٰذا تمام تبرعات و تصرفات کو مہر اور تجارت پر قیاس کیا جائے گا اور وہ جائز ٹھیرینگے

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۳۔

بشرطیکہ محرمات پر مشتمل نہ ہوں۔

۳۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اسلامی شریعت کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس میں حرج اور تنگی نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اپنی ضرورت کے تحت مسلمان جو شرائط عائد کرتے ہیں، رفع حرج و مشقت کا تقاضا ہے کہ ان کو بھی درست تصور کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ضرورت و مصلحت کے تحت ایسا کیا ہے ورنہ وہ ایسے شرائط عائد نہ کرتے۔ لہٰذا ایسے شرائط کو مباح قرار دینا اس وقت تک ناگزیر ہے۔ جب تک دلائل سے ان کی حرمت ثابت نہ ہو جائے۔

۴۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ عقود و شروط تین احتمالات سے خالی نہیں ہیں۔

(الف) پہلا احتمال یہ ہے کہ کتاب و سنت یا قیاس کی کسی مخصوص دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں ہوں گے۔ جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے۔ ان کے نزدیک معاملات میں اصل حرمت ہے۔ اس کی تفصیلات پہلے گزر چکی ہیں۔

(ب) دوسرا احتمال یہ ہے کہ عقود و شرائط صرف اس عام دلیل کی بنا پر حلال ٹھیرینگے جس سے ان کے پورا کرنے کا وجوب ثابت ہوتا ہو۔

(ج) تیسری شق یہ ہے کہ جب حرمت کی دلیل موجود نہ ہو تو بلا دلیل ان کو مباح تصور کیا جائے۔

پہلا احتمال باطل ہے کیونکہ کتاب و سنت کی رو سے ان عقود کی صحت ثابت ہوتی ہے جو حالتِ کفر میں وقوع پذیر ہوئے ہوں اور جب ان میں کوئی چیز حرمت کی موجب نہ ہو تو اسلام کے بعد بھی ان کے پورا کرنے کا حکم دیا ہے۔

فرمان باری ہے۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰۤوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ؕ (البقرہ - ۲۷۸)	اے ایمان والو! خدا سے ڈرو اور اگر تم مومن ہو تو باقی ماندہ ربا کو چھوڑ دو۔

اس آیت میں اللہ تعالےٰ نے لیا ہوا سود واپس کرنے کا حکم نہیں دیا۔ بلکہ باقیماندہ ربا کو ساقط کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ اسلام لاتے وقت اگر حرمت کا کوئی سبب موجود نہ ہو تو ان کے سابقہ نکاح کو بحال رکھا مثلاً غیلان بن سلمہ ثقفی جب مشرف باسلام ہوا تو

اس کے نکاح میں دس عورتیں تھیں آپ نے فرمایا چار رکھو اور باقی کو چھوڑ دو۔ اسی طرح فیروز دیلمی اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دو حقیقی بہنیں تھیں آپ نے ایک کو باقی رکھنے اور دوسری کو چھوڑ دینے کا حکم دیا۔

جمہور اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ کفار کے طے کردہ معاملات جب اسلام سے متصادم نہ ہوں۔ تو مشرف باسلام ہونے کے بعد ان کو صحیح تصور کیا جائے گا۔ اگرچہ کفار نے یہ معاملات شریعت کی اجازت سے انجام نہیں دیئے تھے۔ اور اگر عقود کی حیثیت مسلمانوں کے نزدیک عبادات کی سی ہوتی اور وہ بدون اجازت درست نہ ہوتے تو کفار کے معاملات کو صحیح قرار دینے کی کوئی وجہ نہ تھی۔

احتمالِ ثانی دو وجوہات کی بنا پر مردود ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ ہم نفی حلت بلا دلیل کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں۔ کہ کفار کے طے کردہ عقود کو اسلام میں باقی رکھا گیا حالانکہ ان کی کوئی دلیل موجود نہ تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شرعی دلائل سے عقود و شروط کی حلت ثابت ہوتی ہے۔ سوائے ان عقود کے جن سے حلال کا حرام ہونا اور محرمات کا حلال ہونا لازم آتا ہو۔

اب صرف تیسری شق باقی رہی اور وہ یہ ہے کہ معاملات اس حد تک جائز ہیں جب تک کسی دلیل سے ان کی حرمت ثابت نہ ہو اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں[1]

ہمارے استاذ محترم پروفیسر محمد ابو زہرہ نے مندرجہ ذیل دلائل بیان کئے ہیں۔ وہ اشارہ کرتے ہیں کہ یہ دلائل امام ابن تیمیہؒ کے رسالہ "العقود والشروط" سے ماخوذ ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے پیش کردہ دلائل:

فقہ اسلامی اور اصولِ مذاہب میں یہ بات فیصلہ شدہ ہے کہ جملہ اشیاء اور مالی معاملات میں اصل حلت ہے ممانعت نہیں۔ ظاہر ہے کہ عقود بھی مالی معاملات میں ضوابط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا ان میں بھی اصل جواز ہونا

---

[1] حنابلہ کے قیاسی دلائل فتاوی ابن تیمیہ کے مندرجہ ذیل صفحات سے ماخوذ ہیں ج ۳ ص ۳۳۴ تا ۳۳۹ نیز دیکھئے ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ بحث حریت التعاقد صفحہ ۳۹۲۔

چاہیئے۔ خواہ ان کے شرائط کسی نوع کے ہوں۔ بشرطیکہ شرعاً ممنوع نہ ہوں اور ان کی حرمت اس صورت میں ثابت ہونی چاہیئے جب کسی دلیل سے معلوم ہو جائے کہ وہ حرام ہیں اس عام قاعدہ کے پیشِ نظر ایک شخص کو اجازت ہے کہ وہ جن امور کو اپنے حق میں بہتر سمجھتا ہو اور ان میں رغبت رکھتا ہو انہیں انجام دے اور حسب مرضی شرائط مقرر کرے۔ جب تک کہ فقہی دلائل کی روشنی میں ان کا فساد اور بطلان واضح نہ ہو جائے[1]

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ شرائط کا التزام نذر کی طرح ہے لہٰذا وہی شرائط باطل ہوں گے۔ جو احکام خداوندی کے خلاف ہوں۔ بلکہ حقوق العباد کے دائرہ میں شرائط کے اندر اس سے زیادہ وسعت پائی جاتی ہے، جتنی کہ نذر کے اندر حقوق العباد میں۔ نیز شرائط کا التزام نذر کے التزام سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ نذر میں عبادت کا التزام ہوتا ہے اور انسان عبادات کو مشروع قرار نہیں دے سکتا اور نہ غیر واجب کو واجب بنا سکتا ہے۔ چونکہ آیت قرآنی "وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ" میں نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا جب نذر عبادات ثانیہ میں سے ہو تو اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ مگر معاملات کے دامن میں عبادات کی نسبت زیادہ وسعت پائی جاتی ہے۔ جب اس تنگی کے باوجود نذر کا ایفاء ضروری ہے تو اس وسعت کے ہوتے ہوئے جو باہمی تعامل میں پائی جاتی ہے عقود و معاملات کا پورا کرنا اس سے زیادہ ضروری ہوگا[2]

وسعتِ معاملات کا مطلب یہ ہے کہ ہر معاملہ اس وقت تک جائز ہے جب تک نص سے اس کی حرمت ثابت نہ ہو جائے۔ لہٰذا وہ معاملات جن کا جائز ہونا نص سے ثابت ہو اور اس طرح وہ معاملات جن کے بارے میں سرے سے کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو جائز ہوں گے۔ البتہ جن کی حرمت کسی دلیل سے ثابت ہو وہ حرام ہوں گے۔ مثلاً ربا وغیرہ۔

عبادات میں تنگی کے یہ معنے ہیں کہ کوئی عبادت صرف اسی وقت جائز ہو سکتی ہے۔ جب اس کا مشروع ہونا کسی دلیل سے ثابت ہو۔ لہٰذا جس سے شارع نے سکوت اختیار کیا ہو، یا جس کی حرمت پر کوئی نص وارد ہو چکی ہو وہ امر عبادات کے دائرہ میں داخل نہیں ہو سکتا۔

مصنف المغنی اپنی کتاب میں بیع کے اقسام کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

۱ے ابن حنبل از پروفیسر ابو زہرہ ص ۲۳۹۔

۲ے اعلام الموقعین لابن القیم ج ۳ ص ۲۹۰ مطبعۃ الکردی۔

"بیع کی دو صورتیں ہیں۔
۱۔ ایجاب و قبول
۲۔ لین دین کا معاملہ۔ مثلاً کوئی شخص کہے، مجھے ایک دینار کی روٹی دو اور وہ اس کے حسب مرضی روٹی دے دے۔
امام مالک فرماتے ہیں۔ لوگوں میں خرید و فروخت کا جو طریقہ رائج ہو اس سے بیع شرا ہو جاتی ہے۔
احناف کی رائے میں معمولی اشیاء کی خرید و فروخت اس طرح ہو سکتی ہے۔
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس ضمن میں فرماتے ہیں۔
"بیع صرف ایجاب و قبول سے صحیح ہوتی ہے" امام شافعی کے بعض اصحاب حنابلہ کے ہم خیال ہیں[1]
شرح الکبیر کے مصنف حنابلہ کے دلائل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔
۱۔ "خدا نے بیع کو حلال قرار دیا مگر اس کی کیفیت بیان نہیں فرمائی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عرف عام کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔
۲۔ دوسرا یہ کہ اگر ایجاب و قبول ضروری ہوتا تو رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم بیان فرما دیتے
۳۔ تیسرا یہ کہ آپس میں ایجاب و قبول کے بغیر جو ہاتھوں ہاتھ لین دین کیا جاتا ہے اس کا نا روا ہونا آپ سے منقول نہیں۔
۴۔ چوتھا یہ کہ ایجاب و قبول کا مقصد رضا مندی کا اظہار ہے اور لین دین سے خوشنودی کا اظہار ہوتا ہے[2]
مندرجہ بالا بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ عقود و معاملات کے باب میں حنبلی مذہب کے دامن میں کافی وسعت اور سہولت پائی جاتی ہے۔ جب کہ شافعی مسلک کا دامن اس کے مقابلہ میں تنگ ہے۔ شافعی مذہب میں ایجاب و قبول شرط ہے۔ بخلاف ازیں حنابلہ ہاتھوں ہاتھ لین دین کو جائز قرار دیتے ہیں۔ حریتِ عقود کے بارے میں عمومی طور سے حنابلہ کا موقف

---

[1] المغنی ۴ / ۳ / ۴

[2] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۴ ۳۔

بیان کرنے کے بعد ہم ابن قیم کا مسلک بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں اور یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ کیا وہ حنبلی مسلک کے ہم نوا تھے یا اس کے خلاف تھے۔

حریتِ عقود کے مسلک میں ابن قیم حنابلہ کے ہم خیال ہیں اور بڑی سختی سے حنابلہ کے مخالفین کے خلاف صف آراء ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جو شخص متعاقدین کی آزادی کو سلب کرنا چاہتا ہے وہ اسلامی شریعت کو سمجھنے میں غلطی کرتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ آزادی کا دروازہ بند کرنے سے بہت سے معاملات فاسد ٹھہریں گے حالانکہ اس کی کوئی شرعی دلیل موجود نہیں۔

ابن قیم فرماتے ہیں۔

"ان کی چوتھی غلطی ان کا یہ عقیدہ ہے کہ لوگوں کے عقود و شروط سب کے سب باطل ہیں جب تک دلیل سے ان کی صحت ثابت نہ ہو جائے۔ ان کی رائے میں جب کسی معاملہ یا شرط کی صحت دلیل سے ثابت نہ ہوگی تو وہ خود بخود باطل ٹھہرے گا۔ اس طرح انھوں نے بہت سے معاملات کو کسی شرعی دلیل کے بغیر صرف اسی قاعدہ کی اساس پر فاسد قرار دیا ہے۔"

ابن قیم اس قاعدہ کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے کہ عقود میں اصل بطلان ہے وہ عبادات اور معاملات میں فرق کرتے ہیں۔ عبادات میں اصل بطلان ہے اور عقود میں صحت و جواز اصل ہے روح شریعت بھی اسی کی تائید کرتی ہے۔ کیونکہ عبادات سے خدا کی رضا مقصود ہے اور اس کی عبادت اسی طریق سے ممکن ہے جو اس نے مشروع کیا ہو۔ معاملات کو بندوں کی مصلحت و ضرورت کے پیشِ نظر مشروع کیا گیا ہے اور جب تک یہ مصلحت باقی ہو ان کا دروازہ کھلا رہنا چاہیئے اور صرف انہی معاملات کو حرام قرار دینا چاہیئے جو شارع کے نزدیک حرام ہوں۔ اور ان کے حرام ہونے میں کوئی مصلحت پائی جاتی ہو۔

ابن قیم فرماتے ہیں:

"یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ ان معاملات کو باطل تصور کرنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ حرام ہیں اور ان کا مرتکب گناہ گار ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ حرام وہی چیز ہو سکتی ہے جس کو خدا و رسول نے حرام فرمایا ہو اور موجب گناہ بھی وہی چیز ہو سکتی ہے جس کا ارتکاب خدا و رسول کے نزدیک گناہ کا موجب ہو۔"

اسی طرح صرف خدا کے واجب کردہ احکام کا نام واجب ہے حرام وہی چیز ہے جو خدا اور رسول کے نزدیک حرام ہو اور خدا کے مشروع کردہ احکام کا نام ہی دین اسلام ہے۔ پس عبادات میں اصل بطلان ہے جب تک جواز کی دلیل ثابت نہ ہو اور عقود و معاملات میں اصل جواز ہے جب تک ان کی حرمت دلائل سے واضح نہ ہو۔

عبادات اور معاملات میں فرق یہ ہے کہ خدا کی عبادت کا وہی طریق متعین ہے جو اس نے اپنے رسولوں کے ذریعہ انسانوں کو سکھایا۔ عبادت بندوں پر خدا کا ایک واجب الاداحق ہے۔ اس حق کو اسی نے مقرر کیا۔ اسی نے اسے مشروع قرار دیا اور اس پر اظہار خوشنودی فرمایا۔ مگر عقود شروط اور معاملات کا سلسلہ جداگانہ نوعیت کا ہے اور یہ اس وقت تک قابل عفو ہیں جب تک ان کی حرمت ثابت نہ ہو۔ خدا نے اسی لئے مشرکین کی مذمت بیان کی ہے کہ وہ ان دونوں اصولوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں وہ اصول یہ ہیں کہ جو چیزیں خدا نے حرام نہیں ٹھہرائیں انہیں حرام سمجھتے ہیں اور وہ غیر مشروع عبادات سے خدا کا قرب حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

اللہ تعالےٰ اگر کسی چیز کی اباحت اور حرمت کا فیصلہ صادر نہ کریں بلکہ سکوت اختیار کریں تو وہ چیز مباح ہوگی اور اس کی حرمت اور بطلان کا فیصلہ صادر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ خدا کی حلال کردہ اشیاء حلال ہیں اور جن کی حرمت کا حکم دیا ہے وہ حرام ہیں اور جن سے خاموشی اختیار کی ہو وہ معاف ہیں۔ لہٰذا ہر شرط عقد اور معاملہ جس سے اس نے خاموشی اختیار کی ہو اس کی حرمت کا فتویٰ دینا کسی طرح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے یہ سکوت شفقت و عنایت کی بنا پر اختیار کیا۔ نسیان و تغافل کی بنا پر نہیں۔ لہٰذا حرمت کی کوئی وجہ نہیں جب کہ نصوص میں صراحت پائی جاتی ہے کہ جن معاملات کی حرمت ثابت نہ ہو وہ مباح ہوتے ہیں[1]

پھر ابن قیمؒ کتاب و سنت سے حریتِ تعاقد کے دلائل پیش کرتے ہیں۔ مگر ان کے پیش کردہ دلائل حنابلہ سے مختلف نہیں ہیں۔ پھر مخالفین کے دلائل پیش کر کے یکے بعد دیگرے ان کی تردید کرتے ہیں۔ ہم طوالت کے خوف سے انہیں قلم انداز کرتے ہیں۔ البتہ قبول کئے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۴۴-۳۴۵۔

جانے والے شرائط کا جو ضابطہ ابن قیم نے ذکر کیا ہے وہ قابل ملاحظہ ہے یہ ضابطہ روح شریعت سے مستنبط ہے جو پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ نصوص کی پیروی کرنا چاہیئے۔ اور کسی قیمت پر ان کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ ابن قیم فرماتے ہیں۔

"مقصود یہ ہے کہ شارع کے نزدیک شروط کو جو اہمیت حاصل ہے وہ اکثر فقہا کے پاس نہیں پائی جاتی۔ فقہا ایسے شرائط کو لغو قرار دیتے ہیں جو شارع کے نزدیک لغو نہیں ہیں۔ فقہا ایسے شرائط کی بنا پر معاملات کو فاسد ٹھہراتے ہیں، جن سے فی الواقع ان میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی لہٰذا شرائط کو پرکھنے کا وہ ضابطہ قرین صواب ہے جو شرعی نصوص سے استنباط کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شرط خدا کے حکم اور اس کی کتاب کے خلاف ہو وہ باطل ہوگی اور جو اس کے خلاف نہ ہو وہ درست ہوگی [1]

ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

"یہاں دو ایسے ضابطے موجود ہیں جو شریعت کے ان قضایا میں سے ہیں جو خدا نے رسول علیہ السلام کو دے کر دنیا میں مبعوث فرمایا۔

۱۔ ایک قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شرط جو خدا کے حکم اور اس کی کتاب کے خلاف ہو وہ باطل ہوگی اس کی حیثیت کچھ بھی ہو۔

۲۔ دوسرا یہ کہ جو شرط نہ حکم خداوندی کے خلاف ہو اور نہ اس کی کتاب سے ٹکراتی ہو۔ نیز اسے شرط ٹھہرانے سے قبل اس کا کرنا نہ کرنا جائز ہو تو ایسا معاملہ شرط ٹھہرانے سے واجب کی حیثیت اختیار کرے گا۔ شریعت کا کوئی مسئلہ ان دونوں ضابطوں سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ مکلفین کے حق میں شرائط کی وہی حیثیت ہے جس طرح نذر رب العالمین کے اعتبار سے ہر وہ عبادت جو نذر ٹھہرانے سے قبل جائز ہو۔ نذر مقرر کرنے کے بعد واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ہر وہ شرط جو شرط مقرر کرنے سے قبل جائز ہو شرط ٹھہرانے سے واجب ہو جاتی ہے [2]

ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ شرطِ باطل وہ ہے جو حکم خداوندی کے خلاف ہو اور اس سے ایک

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۹۰

[2] " " ج ۳ ص ۲۸۸

حلال چیز حرام ٹھہرتی ہو اور حرام کی حلت لازم آتی ہو۔ جو شرائط مباحات سے متعلق ہوں وہ باطل نہیں ہیں۔ ابن قیم کا یہ بیان شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی عقود و شروط میں ذکر کردہ تصریحات کے بالکل مطابق ہے۔

ابن قیم بتاتے ہیں کہ شرط عائد کرنے سے مختلف امور میں کون سی قوت پیدا ہو جاتی ہے وہ شرائط کو نذر کی مانند تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ ان کی رائے میں حقوق العباد میں شرائط کے اندر اس سے زیادہ وسعت پائی جاتی ہے جو حقوق اللہ کے دائرہ میں نذر کے اندر موجود ہے۔

ابن قیم فرماتے ہیں:

"شرائط کا التزام بالکل نذر کی پابندی کی طرح ہے۔ صرف وہی شرائط باطل ہوں گے جو احکام خداوندی کے خلاف ہوں۔ بلکہ حقوق العباد میں شرائط کے اندر اس سے زیادہ وسعت پائی جاتی ہے۔ جو حقوق اللہ کے دائرہ کے اندر نذروں میں نیز شرائط کی پابندی نذر کے التزام سے اولیٰ ہے[1]"

شرائط کے مشابہ نذر ہونے کے علاوہ ان میں لوگوں کی مصلحت پائی جاتی ہے کیونکہ اگر لوگوں کو ان کی ضرورت نہ ہوتی تو وہ ایسے شرائط عائد نہ کرتے۔ جب اسلامی شریعت میں لوگوں کے مصالح اور ان کی ضروریات کا خیال رکھا جاتا ہے تو ان کے مقرر کردہ شرائط کو بھی معتبر سمجھنا چاہیئے ابن قیم لکھتے ہیں۔

"چونکہ عقود و معاملات ان کے فسخ کرنے اور تبرعات کے سلسلہ میں مصلحت اور ضرورت کے تحت بعض اوقات شرائط کی ضرورت لاحق ہوتی ہے لہٰذا مکلف اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا"

نقل کردہ عبارت سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنا بر مصلحت شرائط مقرر کرنا درست ہے وہاں یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ حنبلی مسلک کس قدر سہل پسند واقع ہوا ہے اور اس طرح وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ عقدِ مزارعت کو شرائط سے وابستہ کرنے کو جائز تصور کرتے تھے۔

حنبلی مسلک اس ضمن میں ان فقہاء کے خلاف ہے جو عقود تملیک اور عقودِ نکاح کو آئندہ زمانہ کے شرائط کے ساتھ معلق کرنے سے روکتے ہیں۔ ابن قیم فرماتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۸۸

"امام احمد نکاح کو شرائط سے معلق کرنے کو صراحۃً جائز قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح طلاق مزدوری اور نذر وغیرہ پر شرائط عائد کرنا ان کے نزدیک درست ہے۔ صحیح مسلک یہی ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ عقد مزارعت پر شرط لگاتے تھے۔ آپ اپنی اراضی مزارع کو دیتے اور یہ شرط لگاتے کہ اگر بیج میں اپنی گرہ سے دوں تو میرا اتنا حصہ ہوگا ورنہ اتنا۔ امام احمدؒ کی رائے میں بیع کو شرائط سے معلق کرنا روا ہے مثلاً یوں کہیے: اگر میں اس لونڈی کو فروخت کروں تو میں قیمت کا مستحق ہوں گا۔" امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔ امام احمد نے اپنا جوتا رہن رکھا اور مرتہن سے کہا: "اگر فلاں وقت تک یہ رقم ادا کر دوں تو فبہا ورنہ یہ جوتا تمہارا ہوگا۔" ظاہر ہے کہ یہ بیع بالشرط ہے۔ گویا آپ نے خود اس پر عمل کیا اور دوسروں کو فتویٰ بھی دیا۔ اسی طرح دوسرے شخص کی برات کو معلق بالشرط کرنے کے جواز کو آپ نے اپنے عمل سے ثابت کیا۔ چنانچہ جب ایک شخص نے آپ کی چغلی کھائی اور پھر معافی کا خواستگار ہوا تو آپ نے فرمایا: "تمہیں اس شرط پر معاف کیا جاتا ہے کہ آئندہ اس سے احتراز کریں۔"

اسی طرح نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ولایت امارت کو شرط سے معلق کیا تھا۔[1]
اس سے واضح ہوتا ہے کہ ولایتِ امور میں احکام کو معلق کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح وکالت خاصہ وعامہ کو بھی شرائط سے وابستہ کرنا روا ہے۔ حضرت

---

[1] شاید اس سے مراد وہ حدیث ہے جسے عبداللہ بن عمر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: "مسلمان پر سننا اور اطاعت کرنا واجب ہے اسے پسند کرے یا نہ کرے۔ البتہ خدا کی نافرمانی میں اطاعت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔" اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضور نے ایک لشکر بھیجا اور ایک آدمی کو اس کا سپہ سالار مقرر کیا۔ اس نے آگ جلا کر فوج سے کہا اس میں داخل ہو جاؤ۔ کچھ لوگوں نے داخل ہونا چاہا۔ دوسرے بول اٹھے اسی آگ سے نجات حاصل کرنے کے لئے تو ہم مشرف باسلام ہوئے تھے۔ جب آپ کی خدمت میں یہ واقعہ بیان کیا گیا تو آپ نے ان لوگوں کو مخاطب کرکے فرمایا۔ جو آگ میں کود پڑنا چاہتے تھے۔ کہ اگر تم اس میں داخل ہو جاتے تو روز قیامت تک جلتے رہتے اور تمہیں رہائی نصیب نہ ہوتی۔ اس کے برخلاف دوسروں کی تعریف فرمائی اور ارشاد فرمایا خدا کی نافرمانی میں کسی کی اطاعت جائز نہیں اطاعت صرف بھلے کاموں میں ہوتی ہے دیکھیے صحیح مسلم مع شرح نووی ۱۲/۲۲۶ طبع اول ۱۳۴۷ھ)

ابوبکرؓ[1] نے حضرت عمرؓ کی تولیت کو شرط سے معلق کیا۔ تمام صحابہ آپ کے ہم نوا تھے اور کسی نے مخالفت نہ کی[2]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حنابلہ کے نزدیک عقود و معاملات کو شرائط سے معلق کرنا درست ہے۔ خواہ ان عقود کا فائدہ کسی چیز کی ملکیت کی صورت میں رونما ہوتا ہو یا اس کے منافع پر قابض ہونے کی شکل میں اور خواہ ان سے حقوق کا لزوم ثابت ہوتا ہو یا سکوت

صرف انسانی ضروریات اور مصالح کے پیشِ نظر اس کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ بعض اوقات ایسے عقود کی ضرورت لاحق ہوتی ہے جو شرائط سے وابستہ ہوتے ہیں اگر ان سے روک دیا جاتا تو مصلحت ضائع ہو جاتی اور لوگ تکلیف میں مبتلا ہو جاتے حالانکہ اسلامی شریعت کا دامن ایسی تنگی و تکلیف سے پاک ہے۔

فقہ حنبلی میں وسعت و سہولت:

موضوع زیر بحث کی تکمیل کے پیش نظر یہ ذکر کرنا ہمارے خیال میں موزوں ہوگا کہ فقہ حنبلی وسعتِ عقود میں کافی شہرت کی حامل ہے۔ اس وسعت کا یہ پہلو قابل ذکر ہے۔ کہ حنابلہ کے نزدیک قیمت مقرر کیے بغیر بیع درست ہے۔ بایں شرط کہ فلاں وقت جو عام نرخ ہوگا عاقدین اس پر راضی ہو جائیں گے اور نرخ کا فیصلہ کر لیا جائے گا۔ استاذ محترم پروفیسر محمد ابوزہرہ نے بھی اس کا ذکر کیا اور حافظ ابن قیم کا مندرجہ ذیل بیان نقل کیا ہے[3]۔

---

[1] اس سے مراد یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو خلیفہ مقرر کرتے وقت فرمایا تھا: "اگر یہ انصاف کا برتاؤ کریں تو مجھے ان سے یہی امید ہے اور اگر بدل جائیں تو ہر شخص اپنے گناہوں کا ذمہ دار ہے میرا ارادہ تو اچھا ہی ہے مگر میں غیب دان نہیں ہوں۔ عنقریب ظالموں کو اپنا انجام معلوم ہو جائیگا۔ (بحوالہ الصدیق اکبر از محمد حسین ہیکل طبع ثانی ص ۹۷ نیز تاریخ الفتح الاسلامی ص ۳۸۰ از استاذ محمود فخر الدین) (غلام احمد حریری مترجم)

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۸۹۔

[3] میں نے ابن قدامہ المتوفی ۶۳۰ھ کی المغنی اور شمس الدین احمد ابن قدامہ المتوفی ۶۸۲ھ کی الشرح الکبیر مطالعہ کی مگر ان میں یہ مسئلہ مجھے نہیں ملا۔ بلکہ الشرح الکبیر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع باطل ہے۔ فرماتے ہیں "اگر قیمت معلوم نہ ہو تو بیع درست نہیں" اس عبارت کی روشنی میں وہ بیع نادرست ٹھیرے گی جس کا نرخ طے نہ کیا گیا ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث بیع کے جواز کی نسبت بلا وجہ امام ابن حنبل ابن تیمیہ اور ابن قیم کی جانب کی گئی ہے۔ (الشرح الکبیر ج ۴ ص ۳۴-۳۵ طبع ثانی ۱۳۴۸ھ مطبع المنار) (غلام احمد حریری مترجم)

"فقہاء کا اس بیع کے بارے میں اختلاف ہے جس کا نرخ سودا کرتے وقت طے نہ کیا جائے اور نرخ کا فیصلہ بعد میں کیا جائے۔ اس بیع کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مثلاً نانبائی گوشت فروش یا گھی فروش سے لین دین رکھتا ہو۔ ہر روز اس سے کچھ لے لیتا ہو اور مہینہ یا سال ختم ہونے پر حساب کرتا ہو اور اس کی قیمت ادا کر دیتا ہو۔ اکثر فقہاء اسے ناجائز تصوّر کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں یہ قبضہ غصب کی طرح ظالمانہ ہے اور اس سے ملکیت میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ قبضہ عقدِ فاسد کی بنا پر حاصل کیا گیا ہے۔ مقام حیرت و استعجاب ہے کہ یہ فتویٰ دینے کے باوجود معدودے چند کے ماسوا اکثر مفتی شب و روز ایسا کرنے پر مجبور رہیں۔ اور اس کے بطلان کا فتویٰ بھی دیئے جاتے ہیں۔ ان کے خیال میں فروخت کردہ چیز پر بائع ہی کا قبضہ رہتا ہے۔ اس سے خلاصی حاصل کرنے کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے کہ تھوڑی یا بہت چیز فروخت کرتے وقت نرخ کا فیصلہ کر لیا جائے۔ اور اگر مفتی کی رائے میں لفظاً ایجاب و قبول بھی ضروری ہو تو بھاؤ کا فیصلہ کرتے وقت ایجاب و قبول بھی ضروری ہوگا۔

مسئلہ زیر بحث میں قول ثانی زیادہ قرین صحت و صواب ہے اور اکثر دیار و امصار میں اس پر عمل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی بیع درست ہے۔ امام احمد سے بھی تصریحاً یہی منقول ہے۔ ہمارے محترم استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ بھی اسی کے قائل ہیں میں نے ان سے سنا فرماتے تھے کہ خریدار کا دل ایسی بیع سے نرخ طے کرنے کی نسبت زیادہ خوش ہوتا ہے۔" ان کا قول ہے۔ میرے سامنے لوگوں کا نمونہ موجود ہے جو ان کی دلیل ہے اسی سے میں استدلال کرتا ہوں۔ جو لوگ اسے ناجائز تصوّر کرتے ہیں وہ بھی اس سے باز نہیں رہ سکتے اور کسی نہ کسی طرح اس کے مرتکب ہوتے ہیں۔ خدا کی کتاب سنتِ رسول اقوال صحابہ اور قیاس صحیح میں اس کی ممانعت موجود نہیں۔ مہر مثل کی صورت میں نکاح کے جواز پر پوری امّت کا اتفاق ہے۔ اکثر علماء عقدِ اجارہ کو بھی مثلی اجرت کے عوض جائز قرار دیتے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث میں بیع کا نتیجہ بھی یہی برآمد ہوتا ہے۔ کہ مبیع کو مثلی قیمت کے عوض فروخت کیا جاتا ہے۔ جب مثلی قیمت کا معاوضہ مقرر کیا جا سکتا ہے۔ تو یہ بیع بھی مثلی قیمت کے عوض جائز ہوگی۔ یہی قیاس صحیح ہے اور اسی میں عوام الناس کی فلاح و بہبود مضمر ہے۔[1]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۰۲ - ۳۰۳ - ۳ مطبعۃ الکردی نیز ابن حنبل از پروفیسر ابو زہرہ ص ۴۱۳۔

اس میں شبہ نہیں کہ آزادیٔ معاملات کا مسلک دینی روح سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ دین اسلام کا اصلی مقصد انسانوں کی مصلحت اور ان کی زندگی میں ربط و نظم پیدا کرنا ہے۔ یہ امر بھی گہرے مصالح پر مبنی ہے کہ معاملات میں ان کو کامل آزادی عطا کی جائے کہ وہ اپنی مرضی سے اپنے مفاد کے پیش نظر جیسے چاہیں اپنے معاملات کو انجام دیں۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ حرام کو حلال یا حلال کو حرام ٹھہرانے سے کنارہ کش رہیں۔ یہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ آزادیٔ معاملات شرائط میں وسعت پیدا کرنے، متعاقدین کو حسب مرضی آزادی دینے، عقود کو شرائط سے وابستہ کرنے، اور نرخ مقرر کئے بغیر خرید و فروخت کرنے کے جواز میں حافظ ابن قیم کس حد تک امام احمد اور ابن تیمیہ کے ہمنوا ہیں۔ ان مسائل سے معلوم ہوتا ہے کہ حنبلی فقہ میں کس قدر سہولت پائی جاتی ہے اور اسی سہولت کے بل بوتے پر یہ فقہی مسلک اس قابل ہے کہ ہر زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکے۔

۱۸۔ قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ:

ابن قیم نے روحِ دین پر عمل کرنے کی جو دعوت دی ہے۔ اس کی ایک جھلک قرض خواہوں کے حقوق کے تحفظ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اگرچہ فقہاء نے ان کے حقوق کے تحفظ کے لئے متعدد وسائل سے کام لینے کی کوشش ہے، مگر بایں ہمہ ایک رخنہ باقی رہ گیا اور وہ یہ ہے کہ فقہاء کی رائے میں جس شخص کے مال کو قرض نے گھیر رکھا ہو، مگر حکومت کی جانب سے اس پر پابندی عائد نہ کی گئی ہو تو وہ تصرفات کا مجاز ہے اور اپنے مال کو خرچ کر سکتا ہے۔ مگر ابنِ قیم اس کو تصرفات سے روکتے ہیں خواہ حکومت کی طرف سے اس پر پابندی عائد کی گئی ہو یا نہیں۔ بشرطیکہ قرض اس کے مال پر محیط ہو۔ چنانچہ ابنِ قیم فرماتے ہیں۔

"جب قرض نے اس کے مال کو گھیر رکھا ہو تو مقروض ان تبرعات کا مجاز نہیں جن سے قرض خواہوں کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ خواہ حاکم نے اس پر پابندی لگا رکھی ہو یا نہیں[1]"

ابن قیم کا مسلک حق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہوں کے حقوق مقروض کے مال

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۴۔۳ مطبعۃ الکردی۔

سے وابستہ ہیں۔ لہٰذا مقروض کا اپنے مال میں دست درازی کرنا گویا دوسرے شخص کے مال میں تصرّف کرنے کے مترادف ہے۔ کیونکہ شریعت صرف ظاہری امور کو نہیں دیکھتی بلکہ حقائق میں غوطہ زنی کر کے اصل واقعہ کو معلوم کرنا چاہتی ہے۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں :

"شریعت کے اصول و قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے کیونکہ قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہے۔ اس پر حجر کرنے کی بھی یہی وجہ ہے۔ اگر قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق نہ ہوتا تو حاکم بھی اس پر حجر کرنے کا مجاز نہ ہوتا۔ مقروض گویا اس مریض کی مانند ہے جو مرض الموت میں مبتلا ہو۔ چونکہ وارثوں کا حق اس کے مال سے وابستہ ہوتا ہے لہٰذا شارع نے اسے ایک تہائی سے زیادہ صدقات و خیرات کی اجازت نہیں دی[1]۔"

چونکہ شریعت اسلامی مصالح عباد کو کسی قیمت پر نظر انداز نہیں کرتی لہٰذا قرض خواہوں کی فلاح و بہبود اور ان کے مال کا تحفظ دوسروں کی نسبت زیادہ ضروری ہے خصوصاً اسلئے کہ انہوں نے مقروض پر بڑا احسان کیا۔ اسے قرض سے سبک دوش کیا اس کی حاجت روائی کا سامان بہم پہنچایا۔ جب مقروض اخلاق و مروّت کے تقاضوں کو بالائے طاق رکھ کر قرض خواہوں کے اموال کو ضائع کرنے پر تلا ہوا ہو تو شریعت اسلامیہ بالضرور قرض خواہوں کی مطلب برآری اور مقروض کو اس کے مقاصد میں ناکام کرنے کی کوئی سبیل نکالے گی۔

ابن قیمؒ قرض خواہوں اور ورثاء کے حقوق کے تحفظ کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"مریض کو خیرات کی اجازت دینے سے ورثاء کا حق ضائع ہوتا ہے اور مقروض کو مالی تصرفات و تبرعات کی آزادی دینے سے قرض خواہوں کی حق تلفی ہوتی ہے اسلامی شریعت میں اس کا کوئی امکان نہیں کیونکہ اسلام ہر ممکن طریق سے ارباب حکومت کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے اور ان کے ضائع ہونے کے تمام راستے مسدود کر دیتا ہے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۰۳ مطبعۃ الکردی۔

من اخذ اموال الناس یرید اداءھا ادّاھا اللہ عنہ ومن اخذھا یرید اتلافھا اتلفہ اللہ "	جو لوگوں کے مال لے کر انہیں ادا کرنا چاہتا ہو۔ خدا تعالیٰ نے اسے ادائیگی کی توفیق مرحمت فرماتے ہیں اور جو انہیں ضائع کر دینا چاہتا ہو۔ خدا اسے تلف کر دیتے ہیں۔

بلاشبہ ان تبرعات کا مقصد قرض خواہوں اور ورثاء کے حقوق کا ابطال ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ان تبرعات کی اجازت دے دی جائے جن کے فاعل کے حق میں آنحضورؐ نے بد دُعا فرمائی ہو[1]"

ابن قیّم فرماتے ہیں کہ امام مالک اور ابن تیمیہ کا یہی نظریہ ہے۔ امام مالک کی جانب منسوب ہے کہ آپ نے فرمایا:

" جب کسی شخص کے ذمہ قرض واجب الادا ہو، اور اس کے پاس ایک ہی غلام ہو اور کوئی جائداد نہ ہو۔ اگر وہ شخص غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہ ہوگا پھر امام مالک نے اس قول کی تائید میں آنحضورؐ کی حدیث "مَنْ اَخَذَ اَمْوَالَ النَّاسِ" نقل فرمائی[2]"

پروفیسر صبحی محمصانی بیان کرتے ہیں کہ ابن قیّم کا یہ نظریہ پولوس رومی کے خیالات سے ملتا جلتا ہے۔ پولوس رومی اولین شخص تھا۔ جس نے قرض خواہوں کو یہ اختیارات دیئے اور مقروض کے ان معاملات کو باطل قرار دیا جو وہ قرض خواہوں کی ضرر رسانی کے پیش نظر انجام دیتا ہو[3]"

ابن قیّم کے نظریہ کی برتری ثابت کرنے کے لئے اس ضمن میں میں بعض فقہاء کے بیانات نقل کرنا چاہتا ہوں۔

علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں لکھتے ہیں۔

" جب قاضی حکم صادر کر دے تو مقروض پر حجر کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مقروض کو صرف اس وقت قید کیا جا سکتا ہے جب قرض خواہ اس کا تقاضا کر دے ہوں اور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۰۴ مطبعۃ الکردی

[2] حوالہ مذکور

[3] مجلۃ المجمع العربی ج ۳ المجلد ۲۳ ص ۳۰۔ ~~۳۱ نمبر ۵۷~~ دار الکتب المصریۃ

قاضی نے بھی اس کا حکم دے دیا ہو[1]"

یہ امام شافعیؒ محمدؒ اور ابو یوسفؒ کا نظریہ ہے۔ امام ابو حنیفہ قرض کی بنا پر کسی پر حجر کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ آپ سے یہ قول منقول ہے۔

" میں قرض کی بنا پر حجر کو جائز نہیں تصور کرتا۔ جب کسی شخص کے ذمہ بہت سے لوگوں کا قرض واجب الادا ہو۔ اور اس کے قرض خواہ اسے قید کرنا اور اس پر پابندی عائد کرنا چاہتے ہوں تو میں اس پر حجر نہیں کروں گا۔"

امام ابو حنیفہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ حجر کرنے سے مقروض کی اہلیت و صلاحیت بے کار ہو کر رہ جاتی ہے۔ لہٰذا ایک خاص ضرر کو روکنے کے لئے اس کی صلاحیت کو باطل قرار دینا کسی طرح جائز نہیں۔ اگر مقروض کے پاس مال ہو تو حاکم کو اس میں تصرّف کا حق حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا حجر ہے اور یہ ایک ایسی تجارت ہے جو رضامندی پر مبنی نہیں۔ لہٰذا نصوصِ شرعیہ کی روشنی میں باطل ہے۔ البتہ حاکم کو یہ حق حاصل ہے۔ کہ مقروض کے مال کو روکے رکھے اور قرض خواہوں کے حقوق کو پورا کرنے اور مقروض کے ظلم کو روکنے کے لئے اسے فروخت کر دے[2]۔

۱۹۔ خود ساختہ وکیل کے اعمال کا اعتبار: بعض اوقات انسان دوسرے شخص کی مملوکہ چیز میں بلا اجازت جو تصرّفات کرتا ہے۔ ابن قیمؒ انہیں معتبر سمجھتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ اس کے حق میں مفید ہوں یا اس کے قرض کو روکتے ہیں۔ اس سے قبل کہ ہم وہ دلائل بیان کریں، جو ابن قیمؒ نے اس کے قائم مقام ہونے کے سلسلہ میں بیان کئے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم چند ایسے تصرفات کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جو انسان بدون اجازت دوسرے کے مال میں انجام دیتا ہے۔

۱۔ مثلاً ایک شخص دیکھ رہا ہو کہ کسی کی بکری مر رہی ہے اور وہ اسے اس خیال سے ذبح کر دے کہ مبادا وہ ضائع ہو جائے تو وہ بکری کا ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ اسے یونہی چھوڑ دیتا تو ضائع ہو جاتی لہٰذا اس کا ذبح کرنا بہتر ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع للکاسانی ج ۷، ص ۱۶۹ - ۱۷۳۔

[2] کتاب الہدایہ بر حاشیہ نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار تکملہ فتح القدیر ج ۷، ص ۱۲۲۔

۲۔ اگر ایک شخص کے سامنے سیلاب اس کے پڑوسی کے گھر میں داخل ہو رہا ہو۔ وہ اس کی دیوار میں نقب لگا کر حفاظت کے ارادہ سے اس کا سامان نکال لے تو یہ جائز ہے اور وہ دیوار میں نقب لگانے کا ضامن نہ ہوگا۔

۳۔ اگر پڑوسی کے گھر کو آگ لگ جائے اور کوئی شخص آگ بجھانے کے لئے مکان کا ایک حصہ اس پر گرا دے تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

۴۔ اگر دشمن پڑوسی کے مال کو لے جانا چاہے اور کوئی شخص کچھ مال دے کر دشمن سے صلح کر لے اور اس طرح باقی مال بچالے تو یہ جائز ہے اور وہ شخص دیئے ہوئے مال کا ضامن نہ ہوگا۔

۵۔ اگر بغیر اجازت کسی کا قرض ادا کر دے تو جتنا مال اس نے دیا وہ مقروض سے لے سکتا ہے۔

ابن قیمؒ کی رائے میں اس قسم کے تصرفات معتبر ہیں۔ کیونکہ مسلمان ایک دوسرے کی فلاح وبہبود کے ذمہ دار ہیں۔ لہٰذا ہر شخص کو وہ کام کرنا چاہیئے جس میں دوسرے کی مصلحت مضمر ہو۔ ان کا خیال ہے کہ مصالح عباد کا فیصلہ اس طریق سے کیا جائے گا کہ جو افعال انسان سے دوسروں کے مال کے تحفظ کے پیش نظر صادر ہوتے ہیں اور ان کی اجازت پر موقوف نہ ہوں انہیں مصلحت قرار دیا جائے گا۔ فرماتے ہیں:

"ایسے افعال خواہ انفرادی طور پر انجام دیئے جائیں یا اجتماعی طور پر ان میں صاحب مال کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ مسلمان مرد و عورت شفقت وعنایات، حفاظت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ لہٰذا یہ آپس میں گری پڑی چیز کو اٹھالیں۔ بھاگے ہوئے غلام کو واپس کر دیں گم شدہ چیز کی حفاظت کریں جو مال گم شدہ چیز کی حفاظت بھاگے ہوئے غلام کی دیکھ بھال اور گری پڑی چیز کو اٹھانے پر خرچ آئے، اسے اپنی ضروریات میں صرف کئے ہوئے مال کی طرح تصور کرے۔ کیونکہ یہ مال اس نے اپنے بھائی کے مال کی حفاظت اور اس پر احسان کرنے میں صرف کیا ہے۔ اگر دوسرے شخص کے مال کی حفاظت کرنے والا یہ جانتا ہو کہ اس کا خرچ رائیگاں ہوگا اور اس کا احسان شرعی نقطۂ نظر سے بے کار ہے تو وہ اس کی جرأت نہ کرتا اور اس طرح لوگوں کے فوائد و

منافع ضائع ہو جاتے اور کوئی دوسرے کے مال کی حفاظت نہ کرتا۔ ظاہر ہے کہ جو شریعت عقل انسانی پر غالب تمام مذاہب پر فائق تمام مصالح پر حاوی اور جمیع مفاسد سے پاک ہو۔ ایسی باتوں سے بالکل اباء کرتی ہے[1]۔"

بلا اجازت تصرفات کے بارے میں حنفیہ کا مسلک: ان بیانات کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ ابن قیمؒ فضولی (خود ساختہ وکیل) کے اعمال کو معتبر سمجھتے ہیں کیونکہ صاحب مال کی اجازت کو شرط ٹھہرانے سے لوگوں کے مصالح ضائع ہو جاتے ہیں۔ ابن قیمؒ اپنے مخالفین کے نظریات کو ذکر کر کے ان کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"حنفیہ کے نزدیک اس میں فرق ہے کہ ایک شخص دوسرے کے مال میں تصرف کر کے اپنا حق وصول کرے یا اس کے مال کی حفاظت کی غرض سے یہ تصرف انجام دے۔ وہ اسے جائز تصور کرتے ہیں، اگر جو تصرفات ان دونوں مقاصد پر مبنی نہ ہوں وہ ناروا ہیں۔ حنفیہ کا قول ہے کہ جو شخص اپنے مال سے برضا و رغبت کسی کا حق ادا کر دے تو وہ اسے واپس لینے کا مجاز نہیں۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں۔

"جب کوئی وارث میت کا قرض اس غرض سے ادا کرے کہ وہ میت کے ترکہ میں سے اپنا حق وصول کر سکے تو وہ ترکہ میں سے قرض کی وہ رقم وصول کرے گا جو اس نے ادا کی۔ یہ قرض واجب الادا تھا اور اس لئے بلا اجازت ادا کر دیا لہٰذا اسے وصول کرنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح مُرتہن جب راہن کی عدم موجودگی میں مرہونہ چیز پر کچھ خرچ کرے تو وہ صرف کردہ رقم وصول کر سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جب دو شخص کسی سے ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک غلام خرید کریں۔ ایک شخص کہیں چلا جائے اور جو حاضر ہو وہ پوری قیمت ادا کر کے غلام پر قابض ہو جائے۔ تو وہ اپنے شریک سے نصف قیمت لے سکتا ہے[2]۔"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۹۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۷۔ یہ حنفیہ کے نظریات کے عین موافق ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مرہونہ چیز کے سب اخراجات کا ذمہ دار راہن ہے وہ تمام امور جو مرہونہ چیز کی بقاء و مصلحت سے متعلق ہیں

(باقی اگلے صفحہ پر)

مذکورہ بالا مسائل میں اگر وارث ادا نہ کرتا تو ترکہ سے اپنا حق وصول نہ کر پاتا۔ اگر مرتہن مرہونہ چیز پر خرچ نہ کرتا تو وہ ضائع ہو جاتی اور اعتبار کے لئے اس کے پاس کوئی چیز باقی نہ رہتی۔ اسی طرح اگر شریک پوری قیمت ادا نہ کرتا تو غلام پر قابض نہ ہو سکتا۔ اس کا حق غلام سے وابستہ تھا اور اس نے جو کچھ خرچ کیا وہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے کیا۔ بخلاف ازیں جو شخص کسی کا قرض ادا کرتا ہے وہ کسی طرح اپنا حق وصول نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اس میں اور سابقہ مسائل میں کافی فرق پایا جاتا ہے۔

حنفیہ کا خیال ہے کہ وہ اس قاعدہ کے پابند نہیں ہیں۔ لہٰذا جو شخص کسی کی واجب الادا رقم مثلاً قرض یا کسی رشتہ دار یا بیوی کا نفقہ وغیرہ ادا کر دے وہ یا تو فضول ہوگا لہٰذا جو رقم اس نے از خود ضائع کی ہے۔ وہ اسے ادا نہیں کی جائے گی یا وہ دوسرے پر احسان کر رہا ہے لہٰذا اسے خدا سے طالب جزا ہونا چاہیئے۔ اور کسی دوسرے سے کچھ طلب کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

شوافع کے نظریات:

شوافع اس ضمن میں احناف کے ہم نوا ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

۱۔ "جب کسی شخص نے اپنا غلام رہن رکھنے کے لئے عاریۃً دیا چنانچہ اس نے وہ غلام مرتہن کو دے دیا۔ پھر صاحب رہن نے عاریت کے طور پر لینے والے کی اجازت کے بغیر قرض ادا کر دیا۔ اور رہن کو ہلاک کر دیا تو وہ اپنا حق واپس لے سکے گا۔

۲۔ جب کسی شخص نے سواری کے لئے اونٹ کرایہ پر لئے ہوں وہ بھاگ جائیں اور مستاجر کو اونٹ واپس لانے کے لئے خرچ کرنا پڑے تو وہ صرف کردہ رقم واپس لے سکتا ہے۔

۳۔ باغ کا مالک اگر آب پاشی کے لئے مالی مقرر کرے وہ بھاگ جائے اور مالک کو اس

ان کا کفیل راہن ہے اور جو اس کی حفاظت اور مرتہن کی جانب سے جانے سے متعلق ہیں وہ مرتہن کے ذمہ ہیں حنفیہ کی رائے میں مرتہن مرہونہ چیز سے نہ مستفید ہو سکتا ہے۔ نہ مرہونہ مکان میں سکونت پذیر ہونے کا مجاز ہے نہ رہن کردہ کپڑا کو پہن سکتا ہے۔ جب تک کہ راہن اسے ان امور کی اجازت نہ دے۔ کیونکہ مرتہن کا حق صرف مرہونہ چیز کو محفوظ رکھنا ہے نہ کہ اس سے نفع اندوز ہونا (دیکھیے ہدایہ بر حاشیہ نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار جلد ۸ صفحہ ۲۰۱-۲۰۲) (غلام احمد حریری مترجم)

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۱

کی جگہ اور آدمی لگانا پڑے تو اس کی واپسی پر مالک اس سے وہ رقم وصول کرے گا جو اس نے مزدور کو دی۔

۴۔ جب کسی کو راستہ میں پڑا ہوا زندہ بچہ مل جائے اور اہل محلہ اس کی تربیت پر کچھ رقم صرف کریں۔ پھر بچے کو کہیں سے مال مل جائے تو وہ خرچ اس میں سے وصول کیا جا سکے گا۔

۵۔ جب کسی شخص کو ضمانت دینے کی اجازت دی جا چکی ہو اور وہ ضمانت دے پھر اس کی اجازت کے بغیر قرض ادا کر دے تو وہ اس سے رقم وصول کر سکتا ہے[1]

مذکورہ مسائل اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ امام شافعی کی رائے میں جو شخص اپنا حق وصول کرنے کے لئے خرچ کرتا ہے۔ وہ صرف کردہ رقم واپس لے سکتا ہے مگر جو بلا اجازت کسی کا قرض ادا کر دے اسے یہ حق حاصل نہیں یہ مفہوم آپ کے قول "وإذا اذن له فی الضمان فضمن ثم ادی الحق بغیر اذنه رجع علیه" سے عیاں ہے۔

گویا جب اسے ضمانت کی اجازت حاصل ہو چکی ہو تو وہ صرف کردہ رقم واپس لینے کا مجاز ہے۔ مگر جب بلا ضمانت کسی کی طرف سے کچھ رقم ادا کر دے یا بلا اذن اس کا ضامن ہو جائے تو وہ رقم واپس نہیں لے سکتا۔"

ابن قیم اعتراف کرتے ہیں کہ مالکیہ اور حنابلہ زیادہ تر اس اصول کے پابند ہیں۔ اور مالکیہ مقابلۃً زیادہ سختی سے اس کی پابندی کرتے ہیں[2]

مخالفین سے خطاب کرنے میں ابن قیم کا طرز کلام بڑا سخت ہے۔ مندرجہ ذیل عبارت سے اس کا اندازہ ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

"بعض جامد قسم کے فقہا اس سے روکتے اور کہتے ہیں کہ یہ غیر کی ملکیت میں تصرف ہے لہٰذا ناروا ہے۔ مگر ان خشک مزاج فقہا کو یہ معلوم نہیں کہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا شریعت میں اس لئے منع ہے کہ اس سے ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ مگر یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اس موقع پر اگر تصرف نہ کیا جائے تو یہ موجب ضرر ہوگا[3]"

---

[1] حوالہ مذکور

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۱۔

[3] ،، ،، ،، ص ۱۸۔

ابن قیم نے مذکورہ بالا عبارت میں فقہاء کو جمود اور ضعیف عقل کا طعن اس لئے دیا ہے کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں ایسے تصرّفات کو بھی نادر وا لتصوّر کرتے ہیں جو مصلحت پر مبنی ہوں اور اتنا بھی نہیں سمجھ سکتے کہ ممنوع تصرّفات وہ ہیں جو موجب ضرر ہوں۔ جن میں ضرر رسانی کا کوئی پہلو موجود نہ ہو۔ ان کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ شرع اسلامی ایسے معاملات کو روک نہیں سکتی۔

ابن قیمؒ کے ذکر کردہ دلائل: ابن قیمؒ فضولی کے اعمال کو معتبر قرار دینے کے دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"مندرجہ ذیل آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے کہ جو شخص دوسرے کے واجبات کو ادا کرتا ہے وہ اس سے معاوضہ وصول کر سکتا ہے۔

هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" احسان کا بدلہ احسان ہے۔

(الرحمٰن - ٦٠)

ابن قیم اس آیت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جس محسن نے مقروض کا قرض ادا کر کے اس پر احسان کیا۔ اسے قرض سے سرخرو کیا اس کے حسن سلوک کا یہ بدلہ نہیں کہ اس کے احسان کو نظر انداز کر دیا جائے۔ اس کے مال کو ضائع کیا جائے۔ اور اس سے بدسلوکی کا ارتکاب کیا جائے۔ حالانکہ آپ کا ارشاد ہے: "جو شخص تم سے نیک سلوک کرے۔ اس کا بدلہ ادا کرو"

اس شخص کے احسان سے زیادہ مروّت اور کیا ہو سکتی ہے۔ جس نے اپنے مسلمان بھائی کو قرض کی قید سے رہائی دلائی اور اس کے مال کو ضائع کرنے سے زیادہ برا سلوک اور کون سا متصوّر ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں جب تحفہ پیش کرنے پر بدلہ دینے کا حکم دیا گیا ہے حالانکہ تحفہ میں بدلہ لینا مقصود نہیں ہوتا اور وہ محض تبرّعات کی قسم میں سے ہے اور ہدیہ کا بدلہ دینے کو اسلامی اخلاق میں خاص اہمیّت دی گئی ہے۔ تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک عظیم ترین احسان کا بدلہ نہ دیا جائے اور ترکِ موالات کو جائز سمجھا جائے۔"[1]

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۲

[2] یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ امام احمد صرف دوسرے کے مال میں بغرض حفاظت تصرف کرنے کا ذکر کرتے ہیں مگر اپنے حق کو وصول کرنے کی بنا پر تصرّف کرنے کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

ابن قیم ان مسائل کے اثبات میں کہ جو شخص دوسرے کے مال میں بلا اجازت تصرفات اس لئے انجام دے کہ وہ اپنا حق وصول کر سکے یا اس کے مال کی حفاظت کرے وہ اس کی اجرت دوسرے سے لے سکتا ہے۔ امام احمد کے نقل کردہ دلائل سے استناد کرتے ہیں۔[1]

حسب ذیل مسائل امام احمد سے منقول ہیں۔

(۱) جب زید مثلاً بکر کی عدم موجودگی میں اس کی کھیتی کاٹے تو وہ بکر سے اس کی اجرت وصول کر سکتا ہے۔

۲۔ جو شخص کسی کے حوض پر بدون اجازت کام کرے یہاں تک کہ پانی نکل آئے تو وہ اپنا خرچ لے سکتا ہے۔

۳۔ اگر صاحب کشتی کی کشتی ٹوٹ جائے۔ سامان سمندر میں گر جائے اور دوسرا شخص اسے نجات دلائے تو سامان مالک کو ملے گا اور اس شخص کو اس کے کام کے مطابق اجرت دینی ہوگی۔

ابن قیم پہلے مسئلہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"یہ بہترین فقہ ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص بیمار ہو، قید میں ہو، یا کسی مقصد کے پیش نظر گھر سے غائب ہو اور اس کی کھیتی نہ کاٹی جائے تو وہ ضائع ہو جائے گی۔ اگر کھیتی کاٹنے والے کو معلوم ہو کہ اس کی محنت اور خرچ اکارت جائے گا تو وہ کبھی ایسا اقدام کرنے کے لئے تیار نہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ کھیتی نہ کاٹنے سے مال ضائع ہوتا ہے۔ اور مالک کو نقصان پہنچتا ہے اور شریعت کاملہ اس سے ابا کرتی ہے۔ لہٰذا یہ دین اسلام کا عظیم ترین احسان ہے۔ کہ اس نے ایک اجنبی شخص کو کھیتی کاٹنے کی اجازت دے دی اور اسے حکم دیا کہ جو مال اس نے دوسرے شخص کے مال کے تحفظ کے پیش نظر خرچ کیا ہے۔ وہ اس سے وصول کرے یہ امر محتاج بیان نہیں کہ اس کی خلاف ورزی میں دونوں میں سے ایک کا مال ضائع ہو جاتا ہے"

ابن قیم کشتی والے مسئلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"نجات دہندہ کو اجرت دینا اس سے کہیں بہتر ہے کہ اسے محروم کر دیا جائے کیونکہ اس صورت میں وہ اپنی جان کو خطرہ میں ڈالنے کے لئے کبھی تیار نہ ہوگا۔ اس کا کام بے کار ہو کر رہ جائے گا۔ یا دوسرے کا مال ضائع ہوگا

اور ان میں سے کوئی کام بھی درست نہیں مصلحت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ اسے اجرت دی جائے۔[1]"

میرا خیال ہے اور آپ میرے ساتھ یہ سمجھنے میں اظہار اتفاق کریں گے کہ ابن قیم فضولی کے اعمال کو معتبر سمجھنے میں بڑی رغبت رکھتے ہیں۔ خواہ اس کے اعمال کا تعلق بدون اجازت کسی کا قرض ادا کرنے سے ہو۔ یا وہ اپنا حق وصول کرنے کے لیے دوسرے کے مال میں تصرف کرتا ہو۔ یا دوسرے کے مال کے تحفظ کے پیش نظر کچھ خدمت انجام دیتا ہو۔ ابن قیم کے نزدیک مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کے اعمال کو معتبر سمجھا جائے کیونکہ اگر ہم اس کے کام کو کسی خاطر میں نہ لائیں اور نہ اس کی اجرت ادا کریں تو ان اعمال سے جو فوائد و مصالح متوقع تھے وہ سب کے سب ضائع ہو جائیں گے۔

ابن قیم کا مقصد دراصل یہ ہے کہ مسلمان باہم ایک دوسرے کے ضامن اور معاون ہیں۔ ہر فرد بشر پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ ایسے کام انجام دے جو اجتماعی مصالح پر مبنی ہوں۔ اسے آج کل کی اصطلاح میں مسؤلیت اجتماعیہ (اجتماعی ذمہ داری) کہتے ہیں۔ اگر دوسرے کی مصلحت کے پیش نظر کام کرنے میں اس کے مال کو بھی استعمال کرنا پڑے تو اس سے گریز نہ کیا جائے۔ بشرطیکہ اس کاوش سے مقصود دوسرے شخص کی فلاح و بہبود ہو۔

بلاشبہ ابن قیم کا یہ نظریہ لائق تحسین ہے۔ کیونکہ کائنات ارضی پر بسنے والے سب مسلمان یک جان دو قالب کے مترادف ہیں اور وہ ایک دوسرے کے کفیل اور مددگار ہیں۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اَلْمُومِنُ لِلْمُومِنِ کَالْبُنْیَانِ یَشُدُّ بَعْضُہٗ بَعْضاً۔	ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے لیے ایک عمارت کی طرح ہے کہ اس کے ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے تقویت پہنچتی ہے۔

نیز فرمایا:

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۰۲ مطبعۃ الکردی۔

كَمَا تَدِينُ تُدَانُ: جیسا کروگے ویسا بھروگے۔

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی بھلائی کے لئے کچھ خدمت انجام دے گا۔ تو بوقت ضرورت اس کو بھی ایسا خادم مل جائے گا جو اس کے کام آئے۔ اور اس کے قرض کو ادا کر دے۔ اس سے مسلمانوں میں اس قوی تر ین رابطہ کا احساس اجاگر ہوگا۔ جس کی مضبوط کڑیاں کبھی نہیں ٹوٹتیں۔

فصلِ دوم

۲۰-ابنِ قیّم کا طرزِ فکر و نظر

تمہید: ابن قیم کی کتب کا قاری اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ آپ کا اولین اعتماد نصوص کتاب و سنت پر ہوتا ہے۔ ان سے آپ احکام شرعیہ استنباط کرتے ہیں۔ وہ یہ دیکھتا ہے۔ کہ آپ ایک ہی مسئلہ پر عقلی اور نقلی دلائل کا انبار لگاتے جاتے ہیں۔ انواع و اقسام کی احادیث ہیں آپ کو جو ماہرانہ بصیرت حاصل ہے وہ آپ کا پورا پورا ساتھ دیتی ہے۔ اپنی عقل و دانش کو اپنے افکار و نظریات کی تائید میں استعمال کرنے کا بڑا عمدہ سلیقہ رکھتے ہیں۔ علماء سلف کی تنقیص شان کا ارتکاب کبھی نہیں کرتے بلکہ ان کے افکار کو پیش کر کے جو مسلک دلائل کے اعتبار سے زیادہ وزنی ہوتا ہے اسے لے لیتے ہیں۔

آپ گاہے فقہاء کے نظریات کی توجیہ کرتے ہیں اور ہر فقیہ کے اختیار کردہ پہلو کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر گویا آپ ایک فقیہ کا منصب اختیار کر لیتے ہیں۔ جو مختلف افکار و آراء کے وجوہات بیان کرتا ہو اور اسلامی فقہ کے ان سر چشموں کی نشان دہی کرتا ہو جن سے فقہاء اپنی علمی پیاس بجھاتے تھے۔

دوران بحث و نظر میں نے محسوس کیا ہے کہ آپ کا مخصوص طرز بحث یہ ہے کہ آپ پہلے اپنے نظریہ کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہیں۔ پھر مخالفین کے دلائل ذکر کر کے ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔ اس کے دوش بدوش آپ قرآنی آیات بھی پیش کرتے ہیں اور وہ احادیث نبویہ ذکر کرتے ہیں جو ان آیات کی تفسیر میں وارد ہیں۔ میں آپ کی تصانیف کے مطالعہ سے اسی نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ آپ کا دامن گروہی تعصب سے پاک ہے دراصل ایک بنیادی مطمح نظر آپ کے پیش نظر رہتا ہے اور آپ کبھی اس سے صرف نظر

نہیں کرتے۔ وہ بلند مقصد ہے۔ دعوتِ اجتہاد اور قوتِ فکر و نظر کا استعمال۔

نصوصِ شرعیہ آپ کی نگاہ میں اولین اہمیت کی حامل ہیں۔ مندرجہ ذیل امور سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا مطمحِ نظر دعوتِ اجتہاد اور ترکِ تقلید ہے۔

۱۔ عقلی اور نقلی دلائل کو کثرت سے بیان کرنا۔

۲۔ فقہاء کے نظریات بیان کر کے ان میں سے اپنا مسلک انتخاب کرنا اور پھر اس کی تائید میں دلائل دینا۔

۳۔ مخالفین کے دلائل ذکر کر کے ان کی تردید کرنا۔

۴۔ احادیثِ نبویہ کی روشنی میں آیات کی تفسیر کرنا۔

۵۔ کسی مخصوص فرقہ سے تعصب نہ رکھنا۔

آپ کا یہ طرزِ فکر دراصل ایک سوال کا جواب تھا۔ سوال کا مضمون یہ ہے۔

کیا وجہ ہے کہ آپ نظریاتی طور پر اجتہاد کے داعی ہیں مگر علمی بحث کے دوران اسے نظر انداز کر دیتے ہیں؟

بھلا اس میں کیا مصلحت ہے کہ آپ ایک چیز کی جانب دعوت دیتے ہیں۔ پھر عملی طور پر اس کی خلاف ورزی کرتے ہیں؟

ابن قیم کب اپنے مخالفین کو یہ موقع دینے والے تھے کہ اس راہ سے وہ ان کی مذمت کا ایک پہلو نکالیں اور اس طرح ان کی شان میں گستاخی اور سوءِ ادبی کے لئے ایک رخنہ تلاش کریں۔

بنا بریں میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ ابن قیم جس نصب العین کے داعی تھے اس کی تحقیق و اثبات کا خیال ہر وقت آپ کا دامن گیر رہتا تھا اور کسی وقت آپ اسے نظر سے اوجھل نہ ہونے دیتے تھے۔ آپ کا طرزِ بحث و نظر بھی اس کے بالکل مطابق ہوتا تھا۔ دراصل عملی اعتبار سے فکری نظریات کی مخالفت مصنفین کے لئے اکثر لغزش کا موجب ہوتی ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ وہ بحث و نظر کے لئے بڑا بلند معیار مقرر کرتے ہیں۔ مگر عملاً اسے نباہنا ان کے لئے دشوار ثابت ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ لائق مذمت قرار پاتے ہیں اور ان کا کام بنظر استحسان نہیں دیکھا جاتا مگر ابن قیم کا دامن ان کوتاہیوں سے پاک ہے۔ آپ اپنے مطمحِ نظر کو نگاہ سے اوجھل نہیں ہونے دیتے اور بحث

کرتے وقت اس کا پورا خیال رکھتے ہیں۔ لہٰذا آپ کے طرز بحث اور نصب العین میں کامل موافقت پائی جاتی ہے یا بالفاظ صحیح تر یوں کہیئے کہ دونوں ایک ہیں۔

میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ ابن قیم کا یہ طرز ذکر و بیان میں نے ان کی تصانیف اور ان کے مختلف مسائل کو بیان کرنے کے طور طریقہ سے اخذ کیا ہے آپ نے کہیں تفصیلاً یہ نہیں بتایا کہ میرا طریق بحث یہ ہے یہ تجربہ مجھے آپ کے آثار و مسائل کا طویل مطالعہ کرنے کے بعد حاصل ہوا۔ اور اس طرح میں آپ کے اس طرز بحث سے متعارف ہوا جس کی طرف میں نے اجمالی اشارہ کیا ہے۔ آگے چل کر میں اسے تفصیلاً بیان کروں گا۔ تاکہ قاری کے جملہ شکوک و اوہام دور ہو جائیں اور اس میں کوئی التباس و اشتباہ باقی نہ رہے۔ مزید برآں میں اپنی راست بیانی کے ثبوت میں جا بجا ابن قیم کے کلام سے حوالہ جات بھی پیش کروں گا۔ آپ کے منہج و مسلک کو واضح کرتے ہوئے میں مندرجہ ذیل امور پر روشنی ڈالوں گا۔

۱۔ آپ نصوص شرعیہ پیش کر کے ان سے مسائل استنباط کرتے ہیں اور فقہاء کے اقوال سے تعرض نہیں کرتے۔

۲۔ آپ کثرت سے نقلی اور عقلی دلائل ذکر کرتے ہیں۔

۳۔ آپ پیش آمدہ مسئلہ میں فقہا کے نظریات ذکر کر کے ان میں سے ایک نظریہ انتخاب کرتے ہیں یا اپنی رائے کا اظہار کرنے میں اعتدال سے کام لیتے ہیں۔

۴۔ اپنے مسلک کے اثبات میں دلائل دیتے اور مخالفین کے دلائل ذکر کر کے ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔

۵۔ آپ قرآنی آیات پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ان کی تفسیر میں جو احادیث نبویہ وارد ہیں وہ بھی ذکر کرتے ہیں۔

۶۔ آپ کا دامن گروہی تعصب سے پاک ہے۔

یہ ہیں وہ خصوصی اوصاف و ممیزات جن سے ابن قیم کا طرز بحث و فکر مالا مال ہے۔ ممکن ہے ان کے قاری کی نظر میں کچھ دوسرے خصوصیات بھی ہوں۔ مگر سر دست میں انہی پر اکتفاء کرتا ہوں۔ زندگی نے مہلت دی تو میں اس موضوع پر الگ ایک کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اب میں ان کی تفصیلات ذکر کرتا ہوں۔

۲۱۔ نصوصِ شرعیہ سے استنباطِ مسائل

۱۔ نصوصِ شرعیہ اور ان سے استنباطِ مسائل :

ابن قیمؒ کا مطمحِ نظر اظہارِ صدق وصواب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کا طرزِ بیان فقہاء متقدمین و متاخرین سے بالکل جداگانہ نوعیت کا حامل ہے۔ فقہاء کا عام طریقہ یہ ہے کہ وہ ایک مسئلہ پیش کر کے اس کی تائید میں دلائل دیتے ہیں۔ مگر ابن قیمؒ اس کے برعکس نصوص شرعیہ کو اساس بحث قرار دیتے ہیں۔ پھر ان سے مسائل استنباط کرتے ہیں یہ طریقِ بحث مخالفین کے اندازِ بیان سے زیادہ سلامت روی پر مبنی ہے۔ کیونکہ اس میں نصوص کو معتمد علیہ قرار دے کر ان سے مسائل اخذ کئے جاتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں مخالفین کا طرزِ بیان درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عقلی تقسیمات اور تفریعاتِ کثیرہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ جن کا بدلائل ثابت کرنا بسا اوقات مشکل ہو جاتا ہے۔

ابن قیمؒ کے طرزِ بیان کی پہلی خوبی یہ ہے کہ اس سے نصوص کو نئی زندگی نصیب ہوتی ہے۔ علمی بحث میں ان کی قدر و قیمت کا اندازہ ہوتا ہے۔ شرعی احکام کی تشریح و توضیح میں ان کے اثرات واضح ہوتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ قاری اکتاتا نہیں۔ تقابل کے پیش نظر اگر ایک ہی موضوع ابن قیم کی کتب سے مطالعہ کیا جائے اور پھر اسے دیگر فقہاء کی کتب میں دیکھا جائے۔ تو یہ حقیقت ثابتہ نمایاں ہو جاتی ہے ہم دیکھیں گے کہ ابن قیمؒ سب سے پہلے وہ مخصوص موضوع پیش کرتے ہیں جو زیرِ بحث ہے یہ نصوص نورِ نبوت سے مستنیر اور شرعی ہدایت پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ کون وہ سنگدل انسان ہے جس کا دل شرعی آثار کو دیکھ کر پسیج نہ جاتا ہو۔

بخلاف ازیں دوسرے فقہاء کے یہاں ہمیں صرف عقلی بحث ملتی ہیں جس میں فروعات کی بھرمار ہوتی ہے اور پڑھنے والا اس سے بیزار ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہی مسائل سے نفرت کی جانے لگی اور لوگوں نے ان کا پڑھنا پڑھانا چھوڑ دیا۔ کتاب "اسنی المطالب" سے اس کی مثال ملاحظہ فرمائیے۔ مصنف لکھتے ہیں۔

"اگر بیوی خاوند سے کہے کہ "مجھے ہزار دینار کے عوض طلاق دے دو" خاوند اس کے جواب میں کہے۔

"میں نے تمہارے نصف جسم کو ہزار دینار کے بدلہ میں طلاق دے دی" اندریں صورت طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اب باقی رہی یہ بات کہ بیوی خاوند کو کس قدر رقم ادا کرے گی تو اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ آیا طلاق کامل عورت پر واقع ہوگی یا اس کے نصف پر اور پھر وہاں سے سرایت کر کے نصف ثانی تک پہنچے گی، بصورت اول ہزار دینار پڑے گا اور دوسری صورت میں پانچ صد۔ امام بغوی اور خوارزمی نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے"

دوسرا مسئلہ یہ ہے۔

"اگر خاوند کہے کہ میری بیوی اگر مجھے اپنا مہر معاف کر دے تو اسے رجعی طلاق ہوگی۔ بیوی اس وقت غائب تھی۔ بیوی نے کہا کہ جب مجھے یہ خبر پہونچی تھی تو میں نے مہر معاف کر دیا۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو عورت پر رجعی طلاق واقع ہو جائے گی۔ ورنہ اس کی بات قابلِ قبول نہ ہوگی۔ مہر کا معاف کرنا فوری طور پر ضروری نہیں۔ البتہ خلع کی صورت میں یہ ضروری ہوگا۔ یہ ابن الصلاح کا بیان ہے"[1]

مندرجہ ذیل مثالیں اس حقیقت کی آئینہ دار ہیں کہ ابن قیم نصوص پر کس قدر اعتماد کرتے ہیں۔

بیوی کس حد تک خاوند کا حق خدمت بجا لائے اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے ابن قیم فرماتے ہیں۔

---

[1] اسنی المطالب ج ۳ ص ۲۵۷ از شیخ الاسلام زکریا بن محمد بن محمد انصاری متوفی ۹۲۶ھ یہ کتاب روض الطالب کی شرح ہے، جو ابن ابی بکر مصری یمنی کی تصنیف ہے۔

"ابن حبیب" الواضحہ" میں لکھتے ہیں۔ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالے عنہما نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر خادم کا مطالبہ کیا۔ آپ نے فرمایا کہ حضرت فاطمہ گھریلو خدمت بجا لائیں اور حضرت علی بیرونی کام کریں۔

اسی طرح اسماء بنت ابی بکرؓ سے منقول ہے کہ میں حضرت زبیرؓ کی خدمت بجا لاتی۔ اور گھر کا سب کام کاج انجام دیتی۔ ان کا ایک گھوڑا تھا اس کی دیکھ بھال کرتی، اسے چارہ ڈالتی اور پانی پلاتی، ڈول کی حفاظت کرتی، آٹا گوندھتی، دو میل سے اس پر گٹھلیاں لادکر لاتی"

ان احادیث سے وہ استدلال کرتے ہیں کہ بیوی پر خاوند کی خدمت کرنا واجب ہے۔ پھر اپنے استدلال کو مزید تقویت دینے کے لئے وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں "اِتَّقُوا اللّٰهَ فِی النِّسَاءِ فَاِنَّهُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ" (عورتوں کے بارے میں خدا سے ڈرتے رہو کیونکہ وہ تمہاری قید میں ہیں) ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ عوان قیدی کو کہتے ہیں اور یہ ضروری ہے کہ قیدی جس کے قبضہ میں ہو اس کی خدمت بجا لائے۔

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ عرف عام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بیوی خاوند کی خدمت کرے کیونکہ لوگوں میں یہ عام طور پر متعارف ہے اور شرعاً عرف عام کو معتبر سمجھا جاتا ہے جیسا کہ شارع نے عورتوں کے حقوق و واجبات کے ضمن میں عرف عام کا اعتبار کیا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (عورتوں کے لئے بھی حقوق ہیں۔ اسی طرح جیسے ان پر حقوق ہیں) (البقرہ - ۲۲۸)

ابن قیمؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ شارع نے مردوں کو عورتوں پر حاکم بنایا ہے۔ لہٰذا یہ مناسب نہیں کہ مرد خانگی امور میں عورت کی خدمت بجا لائے ورنہ سب نظام بدل جائے گا[1]

۲۔ کثرتِ دلائل: چونکہ ابن قیمؒ ابطال تقلید کو پیش نظر رکھتے تھے ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے نظریات کے اثبات میں آپ کثرت سے دلائل پیش کرتے

---

[1] زاد المعاد ج ۲ ص ۴۵، ۴۶۔

ہیں۔ تاکہ تقلید کا استیصال ہو جائے۔ اور اس کے ابطال کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ ہونے پائے۔ یہ امر محتاج دلیل نہیں کہ کثرت دلائل آپ کے تمام علمی مباحث میں واضح ہے۔ پھر آپ قرآنی آیات احادیث نبوی فتاویٰ صحابہ و تابعین کا جس قدر وسیع علم رکھتے ہیں اور جتنی فراست و بصیرت سے بہرہ ور ہیں وہ سونے پر سہاگہ کا کام دیتی ہے میں ابن قیمؒ کے کلام سے اس کی تین مثالیں پیش کروں گا تاکہ قاری پر واضح ہو جائے کہ میرا بیان کس حد تک صدق و صواب کا حامل ہے۔

پہلی مثال: آپ خدا کے دین میں علم کے بغیر فتویٰ نویسی کی حرمت پر سات دلائل سے استناد کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: ارشاد باری ہے۔

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (سورہ اعراف۔۳۳)

خداوند کریم نے اس آیت کریمہ میں فواحشات گناہ سرکشی اور خدا کے دین میں علم کے بغیر کچھ کہنے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ خدا کے اسماء اور صفات اور احکام میں بلا علم رائے زنی کرنا بھی محرمات سے ہے۔

دوسری دلیل: امام زہری عمرو بن شعیب سے وہ اپنے باپ سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے چند آدمیوں کو قرآن میں جھگڑا کرتے سنا تو فرمایا تم سے پہلی قومیں اسی لئے ہلاک ہوئیں کہ وہ کتاب اللہ کے ایک حصہ کو دوسرے سے ٹکراتی تھیں حالانکہ خدا کی کتاب کا ہر جزو دوسرے جزو کی تصدیق کرتا ہے نہ کہ تکذیب لہٰذا تمہیں اس کی جس بات کا علم ہو وہ دوسروں کو بتاؤ اور جو نہ جانتے ہو اسے علماء کے حوالہ کر دو۔

اس حدیث میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ خدا کی کتاب ایک دوسرے کی تصدیق کرتی ہے۔ علماء کو حکم دیا کہ جس بات کا انہیں علم ہو وہ دوسروں کو پہنچا دیں اور جو نہ جانتے ہوں اسے دوسروں کے حوالہ کر دیں مگر بلا علم رائے زنی سے اجتناب کریں۔

تیسری دلیل: مالک ابو حصین سے روایت کرتے ہیں وہ مجاہد سے اور وہ عائشہ رضی اللہ

تعالےٰ عنہا سے۔ آپ فرماتی ہیں کہ جب خدا تعالےٰ نے میری بریت کے بارے میں آیات نازل کیں تو ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے میرا سر چوما۔ میں نے کہا آپ نے آنحضور کے پاس میری جانب سے کیوں نہ معذرت پیش کی۔ ابوبکر فرمانے لگے۔

"جب میں علم کے بغیر کوئی بات کہتا تو کون آسمان مجھ پر سایہ فگن ہوتا اور کونسی زمین مجھے اٹھانا پسند کرتی؟"

چوتھی دلیل: حضرت ابوبکرؓ سے جب ایک آیت کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:۔

"جب میں اللہ کی کتاب کے بارے میں منشا ایزدی کے بغیر گفتگو کروں تو کون زمین مجھے اٹھانا گوارا کرے گی۔ کون آسمان مجھ پر سایہ ڈالے گا۔ میں کہاں جاؤں گا؟ اور میں کیا کروں گا؟"

پانچویں دلیل: امام زہری زید بن اسلم کے بھائی خالد بن اسلم سے روایت کرتے ہیں کہ ہم عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ باہر نکلے۔ راستہ میں ایک اعرابی ملا۔ اس نے پوچھا کیا عبداللہ بن عمر آپ ہیں؟ انھوں نے فرمایا ہاں! کہنے لگا لوگوں نے مجھے آپ کا پتا بتایا تو میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں، اچھا! یہ فرمایئے، کیا پھوپھی ورثہ سے حصہ پائے گی؟

عبداللہ ابن عمر بولے! مجھے معلوم نہیں۔

اعرابی بولا۔

"کیا آپ کو بھی معلوم نہیں"

عبداللہ کہنے لگے۔

"ہاں! آپ علماء مدینہ کے یہاں جایئے اور ان سے دریافت کیجئے۔"

اعرابی جانے لگا تو فرطِ مسرت سے حضرت عبداللہ کے ہاتھ چوم لئے اور کہا "بہت خوب! جو بات آپ کو معلوم نہیں۔ بڑی صفائی سے آپ نے اپنی لاعلمی کا اعتراف کرلیا۔"

چھٹی دلیل: امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

" عالم کے سمجھدار ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ بے تکلف "لَا اَعْلَمُ" کہہ دے، عین ممکن ہے کہ یہ اس کے لئے خیر و برکت کا موجب ہو!"

امام مالک فرماتے ہیں میں نے ابن ہرمز کو یہ کہتے سنا :

"عالم کو چاہیئے کہ اپنے پسماندگان میں "لا ادری" کہنے کی سپرٹ پیدا کر دے تاکہ وہ اسے ایک اصول کی حیثیت سے اپنالیں اور بوقت ضرورت اس کی پناہ لیں "!

ساتویں دلیل : عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں. ایک شخص امام مالکؒ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان سے ایک مسئلہ دریافت کیا. آپ نے کئی روز تک جواب نہ دیا. وہ شخص کہنے لگا. میں کہیں باہر جانے کا ارادہ رکھتا ہوں لہٰذا جواب ارشاد فرمایئے! امام صاحب نے بڑی دیر تک سر جھکائے رکھا اور فرمایا :

"میرے دوست! میں وہی بات کہتا ہوں جس میں مجھے فائدہ نظر آتا ہے. افسوس کہ یہ مسئلہ مجھے اچھی طرح معلوم نہیں[1] "

دیکھئے! مسئلہ زیر بحث پر آپ نے کتاب وسنت اقوال صحابہ وائمہ میں سے سات دلائل پیش کئے ہیں.

دوسری مثال : نماز کے سُنن وواجبات پر آپ نے طویل بحث سپردِ قلم کی. صرف ایک دلیل پیش کرنا کافی نہ سمجھا اور اپنے نظریہ کے اثبات میں سات دلائل ذکر کئے. ذرا اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے :

پہلی دلیل : ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ راوی ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لائے. اتنے میں ایک شخص مسجد میں داخل ہوا، نماز پڑھی اور آپؐ کو سلام کہہ کر چل دیا. آپؐ نے سلام کا جواب دے کر فرمایا : دوبارہ نماز پڑھیئے کیونکہ آپ کی نماز نہیں ہوئی. آپؐ نے تین مرتبہ یہ کلمات دہرائے.

وہ شخص بولا :

"اس ذات کی قسم، جس نے آپؐ کو نبوّت سے سرفراز فرمایا، میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا. مجھے نماز پڑھنا سکھایئے." آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :-

"جب آپ نماز کے ارادہ سے کھڑے ہوں، تو اچھی طرح وضو کریں، پھر

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ مطبعۃ الکردی ص ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲

قبلہ رُو ہو کر تکبیر کہیں اور جو قرآن یاد ہو وہ پڑھیں۔ پھر رکوع کریں۔ یہاں تک کہ اطمینان کامل حاصل ہو۔ پھر رکوع سے سر اٹھائیں اور برابر کھڑے ہوں، پھر سجدہ کریں، یہاں تک کہ اطمینان نصیب ہو۔ پھر بڑے سکون واطمینان سے بیٹھئے اور دوبارہ سجدہ کیجئے اپنی تمام نمازوں میں اسی طرح کیجئے۔ یہ حدیث بخاری ومسلم دونوں نے روایت کی ہے اور یہ الفاظ بخاری کے ہیں[1]۔"

دوسری دلیل: عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آدمی کی نماز اس وقت تک کافی نہیں ہوتی جب تک کہ وہ رکوع وسجود میں اپنی پیٹھ سیدھی نہ کرے۔ امام احمد اور اہل سنن نے یہ روایت ذکر کی ہے[2]۔

تیسری دلیل: ابن شیبان بیان کرتے ہیں کہ ہم بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے۔ آپ کے ہاتھ پر بیعت کی اور آپ کی اقتداء میں نماز پڑھی۔ دوران نماز آپ نے دیکھا کہ ایک شخص رکوع وسجود میں پیٹھ سیدھی نہیں کرتا۔ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا:
"مسلمانو! جو شخص رکوع اور سجدہ میں اپنی پشت سیدھی نہ کرتا ہو اس کی نماز نہیں ہوئی (مسند احمد وابن ماجہ)

چوتھی دلیل: ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا خداوند کریم اس شخص کی نماز کو قبولیت کی نظر سے نہیں دیکھتے جو رکوع اور سجدہ میں اپنی پیٹھ سیدھی نہ کرتا ہو۔

پانچویں دلیل: جابر بن عبداللہؓ بیان کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس شخص کی نماز ناکافی ہے جو رکوع وسجود میں اپنی پیٹھ سیدھی نہ کرتا ہو۔ (سنن بیہقی)

چھٹی دلیل: نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے نماز کے چور کو مال کی چوری کرنے والے سے بدتر قرار دیا۔ چنانچہ امام احمد مسند ابو قتادہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے ارشاد فرمایا:

---

[1] کتاب الصلوٰۃ واحکام تارکہا طبع اول مطبع صبیح ص ۱۱۰، ۱۱۱
[2] کتاب الصلوٰۃ واحکام تارکہا طبع اول مطبع صبیح ص ۱۱۳

"سب سے بدترین چوری اس شخص کی ہے جو نماز کی چوری کرتا ہے۔ صحابہؓ نے دریافت کیا حضورؐ! نماز کی چوری کیسے؟ جواباً فرمایا، جو رکوع اور سجدہ پورا نہیں کرتا وہ نماز کی چوری کرتا ہے۔ یا فرمایا جو رکوع و سجدہ میں اپنی پیٹھ سیدھی نہیں کرتا وہ نماز کا چور ہے"

رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اس امر کی وضاحت فرمائی کہ نماز کا چور مال کی چوری کرنے والے سے زیادہ بڑا ہے بلاشبہ یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ دین کا چور دنیاوی چور سے زیادہ بڑا ہے۔

ساتویں دلیل: مسند احمد میں سالم سے روایت ہے وہ ابوالجعد سے وہ سلمان فارسی سے بیان کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: نماز ایک پیمانہ ہے جو اسے پورا کرے گا اسے پورا اجر ملے گا۔ اور جو اس میں کمی کرے گا اور کمی کرنے والوں کے بارے میں ارشاد خداوندی تمہیں معلوم ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"جملہ اشیاء میں پورا دینے اور کم تولنے کا احتمال ہے۔ جب اللہ تعالےٰ نے مالیات کے ضمن میں کم تولنے والوں کے حق میں وعید نازل فرمائی ہے تو نماز میں کمی کرنے والوں کا کیا حشر ہوگا[1]"

تیسری مثال: مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ فنی اعتبار سے جو طبیب ماہر تر ہو اس کی طبی خدمات سے فائدہ اٹھایا جائے۔ ابن قیمؒ اس پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"امام مالک موطا میں زید بن اسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ کے زمانہ میں ایک شخص زخمی ہو گیا۔ زخم کی جگہ سے خون رک گیا۔ اس نے قبیلہ بنی انمار کے دو آدمیوں کو بلایا جو علاج معالجہ کا کام کرتے تھے۔ اس کا بیان ہے کہ آنحضورؐ نے ان دونوں سے دریافت کیا کہ تم میں سے کون شخص طبابت میں زیادہ مہارت رکھتا ہے"

---

[1] کتاب الصلوٰۃ و احکام تارکہا طبع اول ص ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶

"پھر مریض نے پوچھا کیا طِب میں کوئی فائدہ ہے؟ آپ نے فرمایا جس خالق ارض وسما نے بیماری کو پیدا کیا اس نے اس کا علاج بھی پیدا کیا ہے"۔

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ علاج معالجہ شرعی مسائل کی تحقیق وتصویب اور قبلہ کا رُخ دریافت کرنے میں صرف اسی شخص کے معلومات سے استفادہ کرنا چاہیئے جو مقابلتہً زیادہ علم رکھتا ہو۔ کیونکہ اس کی بات زیادہ قرین صدق وصواب ہوگی ابن قیمؒ اس مسئلہ کے اثبات میں کہ خدائے لایزال نے جہاں مرض پیدا کیا وہاں اس کے پہلو بہ پہلو اس کی دوا بھی پیدا کی ہے کثرت سے احادیث ذکر کرتے ہیں۔

اس ضمن میں آپ نے وہ حدیث ذکر کی ہے جسے عمر بن دینار بن یسار سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کسی مریض کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تو آپ نے فرمایا کسی طبیب کو بلائیے۔ ایک شخص نے نہایت تعجب سے دریافت کیا حضورؐ! آپ بھی طبیب کو بلانے کا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا ہاں! خدا تعالےٰ نے کوئی مرض ایسا پیدا نہیں کیا جس کی دوا تیار نہ کی ہو۔

صحیحین میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً اسی مضمون کی حدیث مروی ہے۔[1]

مذکورہ ہر سہ اَمثلہ اس حقیقت کی آئینہ دار ہیں کہ ابن قیمؒ جس مسئلہ کے درپئے اثبات ہوتے اس پر دلائل کے انبار لگا دیتے اور اس پر طرہ یہ کہ ایسا کرنے میں نہ ان کا عجز ظاہر ہوتا نہ بیزاری اور اکتاہٹ کے آثار دکھائی دیتے۔ بیزار نہ ہونے کی وجہ تو ظاہر ہے کہ احکام شرعیہ کی تبلیغ واشاعت سے آپ کو جو وابستگی تھی، اصلاح معاشرہ کے آپ جس قدر دل دادہ تھے اس کی موجودگی میں قلق وملال آپ کے پاس بھی نہ پھٹک سکتا تھا بلکہ اس کے برعکس آپ اپنی پوری قوت کو اصلاح افکار پر صرف کردینا چاہتے تھے۔

اظہارِ مقصود دیپہ عدم قدرت اور عجز بھی خارج از بحث ہے۔ کیونکہ آیات واحادیث کا بے شمار ذخیرہ آپ کے ذہن میں محفوظ تھا اور آپ موضوع زیر بحث کے مطابق

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۰۴ طبع اول مطبع صبیح ۔

برمحل ان کو استعمال کرنے کا سلیقہ رکھتے تھے۔

۳۔ اقوالِ فقہا میں عدمِ تعصّب: آپ کے طرزِ بیان کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ آپ نصوص سے استنباط کرتے اور پھر اقوال فقہاء پیش کر کے ان میں سے ایک قول اختیار کرتے ہیں اور اس میں ہرگز تعصّب کا جذبہ کارفرما نہیں ہوتا۔ بلکہ آپ جملہ اقوال ائمہ کا ایک قدرِ مشترک نکال کر اس کو اپنے مسلک کی حیثیت سے پیش کرتے۔

اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے:

ابن قیمؒ حضانت (بچے کی تربیت) کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"سنن ابی داؤد میں عمرو بن شعیب سے روایت ہے کہ ایک عورت نے بارگاہ نبوت میں حاضر ہو کر عرض کیا حضورؐ! یہ میرا بچہ ہے، میرا پیٹ کبھی اس کیلئے ایک برتن کی حیثیت رکھتا تھا، میری چھاتی اس کا مشکیزہ تھی، میری گود اس کا پنگوڑہ تھی۔ اس کے باپ نے مجھے طلاق دے دی ہے اور اس بچے کو مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے۔ آنحضورؐ نے جواباً فرمایا: جب تک تو کسی دوسرے شخص سے عقد نکاح نہ کرلے اس کی زیادہ حق دار ہے[1]"

ابن قیمؒ فرماتے ہیں: آنحضور کے ارشاد مبارک انت احق بہ مالم تنکحی سے مستفاد ہوتا ہے کہ بچے کی پرورش ماں کا حق ہے پھر فقہاء کے اقوال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ اس مسئلہ میں مختلف الخیال ہیں۔ امام مالک اور احمد بن حنبل کے اس مسئلہ میں دو قول ملتے ہیں۔ ایک قول میں حضانت کا حق ہے اور دوسرے میں حضانت عورت پر واجب ہے۔

ابن قیمؒ ان دونوں اقوال میں فرق بیان کرتے ہیں کہ اگر حضانت کو عورت کا حق قرار دیا جائے تو وہ اسے ساقط بھی کرسکتی ہے اور (ایام حضانت میں بلا اجرت اس پر بچے کی خدمت واجب نہ ہوگی۔ بصورت ثانی اگر حضانت کو عورت پر واجب تصوّر کیا جائے تو بچے کی خدمت عورت پر واجب ہے البتہ اگر عورت تنگ دست ہو تو

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۳۷ طبع اول مطبع صبیح۔

ہر دو اقوال کے مطابق اس کو اجرت دینا ضروری ہے۔

مزید براں ان دونوں صورتوں میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ پہلی صورت میں اگر عورت حضانت کا حق اپنے خاوند کو دے دے تو وہ اسے واپس لینے کی مجاز نہیں کیونکہ اس نے اپنا حق رضاکارانہ طور پر خاوند کو دے دیا، مگر دوسرے قول کے مطابق وہ حضانت کا حق واپس لے سکتی ہے۔

ابن قیمؒ ان دونوں اقوال میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"صحیح بات یہ ہے کہ حضانت عورت کا حق ہے۔ مگر بچہ جب تربیت کا محتاج ہو اور اس کو پالنے والا دوسرا کوئی موجود نہ ہو تو حضانت عورت پر واجب ہو جاتی ہے۔ جب عورت اور بچے کا وارث حق حضانت کو بالاتفاق اس کی طرف منتقل کرنا چاہیں تو یہ درست ہے۔"

آپ اپنی رائے کو دوسروں پر ٹھونسنا نہیں چاہتے بلکہ مسئلہ زیر بحث میں دوسرے فقہاء کے اقوال نقل کر کے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ حضانت یوں تو عورت کا حق ہے مگر بچہ کے احتیاج کی صورت میں عورت پر اس کی پرورش واجب ہو جاتی ہے۔ عورت اپنے حق کو ساقط کر کے اسے بچے کے وارث کو بھی تفویض کر سکتی ہے۔

ابن قیمؒ کے اختیار کردہ مسلک پر میں نے کافی غور و خوض کیا کہ یہ کیونکر ممکن ہے۔ کہ حضانت عورت کا حق بھی ہو اور اسے اس پر واجب بھی قرار دیا جا سکے۔ کیونکہ ان دونوں کے احکام جداگانہ نوعیت کے ہیں۔ اگر حضانت کو عورت کا حق قرار دیا جائے تو وہ اسے ساقط بھی کر سکتی ہے۔ اور اگر اس پر واجب ہو تو اسے ساقط کرنے کا حق حاصل نہیں علاوہ ازیں حضانت اگر عورت کا حق ہو تو وہ اس کا معاوضہ بھی وصول کر سکتی ہے اور بصورت ثانی وہ اس کی مجاز نہیں ہے۔

مجھے یوں معلوم دیتا ہے کہ ابن قیمؒ نے دونوں صورتوں میں تعارض محسوس کیا اور خفیہ طریق سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضانت اگرچہ عورت پر لازم ہے مگر بچے کے وارث کی رضامندی کی صورت میں وہ حق حضانت کو اس کی طرف منتقل کر سکتی ہے نیز حضانت اگرچہ عورت کا حق ہے مگر وہ اجرت کا استحقاق نہیں رکھتی، کیونکہ بچے کو اس کی ضرورت ہے۔ گویا ابن قیمؒ کے نظریہ کا

ملخص یہ ہوا کہ عورت اپنا حق ساقط کرنے کی مجاز ہے مگر اجرت کی مستحق نہیں۔

ابن قیّم فقہاء کے اقوال میں سے صرف وہی قول اخذ کرتے ہیں جو نہایت قوی دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور مخالفین کے آراء کا بطلان ثابت کئے بغیر انہیں ترک نہیں کرتے۔ اقارب کے نفقہ کا مسئلہ اسی قبیل سے ہے۔ متعلقہ حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں:۔

پہلا مذہب: کسی شخص کو اس کے اقارب کے نفقہ پر مجبور نہ کیا جائے۔ بلکہ یہ صرف احسان اور حسن سلوک ہے۔ فرض یا واجب کے درجہ میں نہیں۔ یہ مسلک امام شعبی کی جانب منسوب ہے۔ مگر ابن قیّم کے نزدیک یہ نسبت لائق اعتماد نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شعبی اس سے کہیں زیادہ سمجھ دار تھے کہ ایسا ضعیف مسلک ان کی جانب منسوب کیا جائے۔ اس قول کے قائل کا مقصد یہ تھا کہ قرونِ اولیٰ کے لوگ بڑے خدا ترس تھے۔ اور اس امر کی قطعی ضرورت نہ تھی کہ کسی غنی آدمی کو اس کے اقارب پر خرچ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے بلکہ رضا کارانہ طور پر وہ یہ خدمت انجام دیتے تھے۔ ان کے لئے شرعی احکام کافی تھے اور حاکم کے مجبور کرنے کی ضرورت بھی نہ تھی۔

دوسرا مذہب: دوسرا مذہب یہ ہے کہ نابالغ لڑکے اور والدین کے لئے نفقہ واجب ہے۔ لہٰذا مرد ہو یا عورت دونوں کو تنگ دست والدین پر خرچ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے۔ اسی طرح صغیر السن بیٹے پر خرچ کرنے کے لئے والدین کو مجبور کیا جائے گا جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے۔ چھوٹی لڑکی کی کفالت اس وقت ضروری ہے جب تک اس کی شادی نہ ہو جائے۔

بیٹے اور بیٹی کا نفقہ ماں پر واجب نہیں۔ اگرچہ وہ نہایت عسرت کی زندگی بسر کرتے ہوں اور والدہ بہت زیادہ امیر ہو۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے نفقات کے سلسلہ میں مالکی مذہب کا دامن بے حد تنگ واقع ہوا ہے[1]

تیسرا مذہب: تیسرا قول یہ ہے کہ صرف ان اقارب کا نفقہ واجب ہے جن کی نسبی قرابت والدین کی جانب سے ہو یا اولاد کی جانب سے۔ اس کے

---

[1] زاد المعاد ج ۴ مطبع صبیح طبع اوّل۔

پہلو بہ پہلو یہ بھی پیش نظر رہے گا کہ وہ مسلمان ہوں، خرچ کرنے والا خوش حال ہو اور خرچ کرنے پر قدرت رکھتا ہو جس پر خرچ کیا جاتا ہے وہ حاجت مند ہو اور صغیر السن فاتر العقل یا اپاہج ہونے کی بنا پر کما نہ سکتا ہو اولاد کا نفقہ واجب ہونے میں مذکورہ امور پیش نظر ہوں گے۔ بالائی جانب روالدین اکے اقارب کا نفقہ واجب ہونے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق یہ ضروری ہے کہ وہ کمانے پر قادر نہ ہوں۔ دوسرے قول میں یہ شرط معتبر نہیں۔ یہ مسلک امام شافعیؒ کا ہے اس میں مالکی مذہب کے مقابلہ میں زیادہ وسعت پائی جاتی ہے۔

چوتھا مذہب: ایک ذی رحم کا نان نفقہ دوسرے ذی رحم پر واجب ہے۔ اولاد ان کی اولاد، اور باپ دادا کا نفقہ واجب ہے۔ وہ مسلمان ہوں یا نہ ہوں دوسرے اقارب کا نفقہ صرف مسلمان ہونے کی صورت میں واجب ہے۔ ورنہ نہیں نفقہ واجب ہونے کے لئے شرط ہے کہ خرچ کرنے والا اس پر قدرت رکھتا ہو۔ جس پر خرچ کیا جا رہا ہے وہ ضرورت مند ہو۔ اگر کم سن ہو تو اس کا نفقہ واجب ہونے کے لئے اس کا تنگ دست ہونا کافی ہے۔ اگر مرد ہو تو تنگ دست ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا اندھا یا اپاہج ہونا بھی شرط ہے۔

ایک تو مند اور بعید النسب آدمی کا نفقہ کسی صورت میں واجب نہیں، حنفیہ کے یہاں اس میں میراث کی ترتیب ملحوظ ہو گی۔ البتہ حنفیہ کے مشہور قول میں بیٹے کا نفقہ باپ پر ضروری ہے حسن بن زیاد لولوئیؒ سے مروی ہے کہ والدین پر ان کی میراث کے مطابق نفقہ واجب ہو گا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے اور یہ امام شافعیؒ کے مسلک سے بھی وسیع تر ہے۔

پانچواں مذہب: پانچویں مذہب کے مطابق اگر رشتہ دار کی نسبی قرابت ظاہر ہو، تو اس کا نفقہ واجب ہے۔ خواہ وہ وارث ہو یا نہ ہو۔ نسبی، قرابت اگر ظاہر نہ ہو تو صرف وارث ہونے کی صورت میں اس کا نفقہ واجب ہو گا ورنہ نہیں اگر قرابت داری کے بغیر میراث حاصل ہو رہی ہو جیسے آقا اپنے آزاد کردہ غلام

لے حنفیہ کے یہاں صرف تنگ دستی کی شرط ہے۔ مگر ابن قیم نے معذوری کی شرط کو بھی ان کی جانب منسوب کیا ہے جو درست نہیں دیکھیے اللباب ج ۲، ۱۸۵۔

کا وارث ہوتا ہے تو امام احمد کے ظاہر مذہب کے مطابق اس کا نفقہ ضروری ہے، بلکہ نان و نفقہ کے علاوہ اس کی پاکدامنی کے تحفظ کے پیش نظر اس کی شادی کرنا یا اس کے لئے لونڈی مہیا کرنا بھی ضروری ہے قاضی ابویعلیٰ فرماتے ہیں کہ جس شخص پر اس کے بھتیجے یا چچازاد بھائی کا نفقہ واجب ہو اس پر ان کی شادی کا انتظام کرنا بھی ضروری ہے۔ امام احمد بصراحت فرماتے ہیں کہ جب غلام آقا سے شادی کا مطالبہ کرتا ہو تو اس کی شادی ضروری ہے اور اگر آقا شادی کرنے سے معذور ہو تو اُسے فروخت کر دے۔ جب تحفظ عفت و عصمت کے لئے نکاح ضروری ہے تو غلام کی بیوی کا نفقہ بھی آقا پر واجب ہوگا۔

یہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے، اگرچہ حنفی فقہ میں ایک دوسرے اعتبار سے زیادہ وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ احناف کے نزدیک ذوی الارحام کا نفقہ بھی واجب ہے[1]

ابن قیمؒ نے فقہاء کے مختلف مسالک ذکر کرنے کے بعد اپنا میلان فقہ حنبلی کی جانب ظاہر کیا ہے اور وجہ ترجیح میں کثرت سے دلائل ذکر کئے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ نفقہ کا استحقاق دو چیزوں پر مبنی ہے۔ ایک کتاب اللہ سے ثابت ہے یعنی میراث اور دوسرا رحم جس کا اثبات اسوہ نبویؐ سے ہوتا ہے، کتاب اللہ میں وارد ہے۔

وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ (البقرہ - ۲۳۳)

آیت قرآنی نے باپ پر اولاد کا نفقہ ضروری قرار دیا اور پھر اسے وارث پر واجب ٹھہرایا پھر ابن قیمؒ سنن ابی داؤد کی روایت کی جانب اشارہ کرتے ہیں، کلیب بن منفعہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ وہ بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے اور پوچھا۔

"حضورؐ! میں کس سے نیک سلوک کروں۔؟"

آپ نے فرمایا:

"اپنی ماں سے، باپ سے، بہن بھائیوں سے اور اپنے آقا سے یہ ضروری حق اور صلہ رحمی ہے[2]"

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۳۷، ۲۳۸
[2] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۳۵ نیز مختصر سنن ابی داؤد از حافظ منذری حدیث نمبر ۴۹۷۷ مطبع السنۃ المحمدیہ ۱۹۵۰ء۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَاٰتِ ذَاالْقُرْبٰى حَقَّهٗ" (اقارب کو ان کا حق دو)

(الاسراء-۲۶)

نیز فرمایا:

"وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّذِى الْقُرْبٰى" (والدین اور اقارب سے نیک سلوک کیجئے)

(البقرہ-۸۳)

نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اقارب کو عطیہ جات دینا واجب قرار دیا اور ان الفاظ میں ان کی تعیین فرمائی:

"اپنے بہن بھائیوں کو دو اور پھر درجہ وار اقارب سے نیک سلوک کرو۔ یہ صلہ رحمی بھی ہے اور ضروری حق بھی۔"

اگر معترض کہے کہ اس حدیث میں احسان اور حسن سلوک کا تذکرہ کیا گیا ہے اور اسے واجب نہیں ٹھہرایا گیا۔ تو اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حسن سلوک کا حکم دیا اور حَقَّهٗ کہہ کر اسے ضروری حق کا درجہ دیا۔ پھر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے حق اور واجب قرار دیا۔ اس سے علانیہ طور پر اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

اگر معترض کہے کہ حق کا مقصد صرف یہ ہے کہ ان سے قطع تعلق نہ کیا جائے تو اس کا جواب کئی طریق سے ممکن ہے۔

اوّلاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے بڑی قطع رحمی اور کیا ہو گی کہ وہ اپنے قریبی کو بھوک و پیاس کی شدت سے بے چین دیکھ رہا ہو۔ اسے بخوبی معلوم ہو کہ اس کا عزیز گرمی و سردی کی وجہ سے تکلیف اٹھا رہا ہے، مگر وہ اسے پانی کا ایک گھونٹ پلانے کا روادار نہ ہو اور نہ اسے تن ڈھانکنے کے لئے کپڑا ہدیہ کر سکے۔ اگر اس کا نام قطع رحمی نہیں ہے تو ہمیں نہیں معلوم وہ کون سا قطع تعلق ہے جو شرعاً حرام ہے اور وہ کونسی صلہ رحمی ہے جس کا خدا نے حکم دیا ہے اور اس کو توڑنے والے کے لئے جنت کو حرام کیا ہے۔

ثانیاً، یہ کہ وہ صلہ رحمی کیا ہے جو شرعاً واجب ہے اور جس کا ذکر نصوص شرعیہ میں علانیہ طور پر کیا گیا ہے۔ اس کے وجوب کو مبالغہ آمیز الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور اس کے قاطع کی مذمت کی گئی۔ پھر ایسی صلہ رحمی اور ایک اجنبی شخص کے حقوق میں فرق ہی کیا

رہ جاتا ہے کہ قلوب اذہان اس پر زحمت غور و فکر گوارا کریں۔ زبانیں اس کے اظہار و بیان کی جانب مائل ہوں اور اعضاء و جوارح اس پر عمل پیرا ہونے کی سعی کریں۔ اگر صلہ رحمی صرف اسلام، عندالملاقات، عیادت بصورت مرض اور تشمیت العاطس کا نام ہے تو ایک اجنبی مسلم اور قریبی رشتہ دار میں فرق و امتیاز کی کوئی صورت ممکن نہیں۔

نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے بہن بھائیوں کے حقوق کو والدین کے حقوق کے مساوی قرار دیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔

أُمَّكَ وَاَبَاكَ وَاُخْتَكَ وَاَخَاكَ ثُمَّ اَدْنَاكَ فَاَدْنَاكَ ۔

ماں باپ اور بھائی بہنوں کے حقوق ادا کیجئے پھر ان کے درجہ بدرجہ دیگر اقارب کے۔

اب غور فرمائیے کہ مذکورہ بالا حکم کیسے منسوخ ٹھہرا۔ نیز یہ کہ والدین کے حقوق واجب اور بھائی بہنوں کے مستحب کیونکر ہو گئے۔ اس تفریق کی موجب کیا چیز ہے[1]

ان دلائل کی روشنی میں بخوبی معلوم کیا جاسکتا ہے کہ والدین سے حسن سلوک ہرگز اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ والد جھاڑ دیتا پھرے، گدھے پر بوجھ لادے اور کرایہ حاصل کرے حمام کی بھٹی میں آگ جلائے، اپنے سر پر بوجھ اٹھائے اور حاصل کردہ اجرت سے شکم پروری کا سامان بہم پہونچائے۔ جبکہ بیٹا خوشحال ہو اور عیش و عشرت کی زندگی بسر کر رہا ہو۔

اسی طرح والدہ کی اطاعت شعاری اس امر کی متقاضی نہیں کہ وہ ان لوگوں کی خدمت کرے ان کے کپڑے دھوئے یا ان کے لئے پانی بھرے اور اس کا فرزند سعید اس کے نان و نفقہ کا کفیل نہ ہو بلکہ یوں کہے کہ

"میرے والدین چنگے بھلے کمائی کے قابل ہیں، اپاہج اور اندھے نہیں، نہ صلہ رحمی اور والدین کی اطاعت شعاری شرعی، لغوی اور عرف عام کے اعتبار سے اس پر موقوف ہے[2]"

شاید آپ اس امر میں میرے ہم خیال ہوں گے کہ ابن قیمؒ کا میلان خاطر اس مسئلہ میں امام احمدؒ کے مسلک کی جانب ہے۔ ابن قیمؒ نے اس مسلک کی تائید میں عقلی و نقلی دلائل پیش کر کے اسے مزید تقویت بہم پہونچائی ہے۔ پھر امام مالک کے مسلک کی تردید شروع

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۳۹

[2] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۴۰۔

کی جن کی رائے میں صرف والد اور چھوٹے بیٹے کے نان نفقہ کی کفالت واجب ہے۔ جن علماء نے وجوب نفقہ کو والدین کے نسبی اقارب میں محدود کیا ہے ابن قیمؒ ان کی تردید میں فرماتے ہیں۔

"یہ تو وہی قطع تعلقی ہے جس کے جوڑنے کا حکم خدا وند کریم نے دیا ہے"

امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف انہی اقارب پر خرچ کرنا واجب ہے جو مفلوک الحال ہوں ابن قیمؒ اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کسی طرح قرین مصلحت نہیں کہ ایک آدمی خوشحال زندگی بسر کر رہا ہو اور اس کے والدین محنت و مشقت اور بڑے گھٹیا پیشہ پر بسر اوقات کر رہے ہوں۔ ابن قیم امام ابوحنیفہ سے اس امر پہ دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں کہ وجوبِ نفقہ کے لیے تنگ دستی شرط ہے۔ ابن قیمؒ کی رائے میں اسلامی شریعت لغتِ عرب اور عرفِ عام اس کی تائید نہیں کرتے۔

دوشیزہ بالغہ کے نکاح میں ابن قیمؒ کا مسلک:

دوشیزہ بالغہ کے نکاح کے مسئلہ میں ابن قیمؒ نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ احادیث نبویہ ذکر کرکے ان سے حکم شرعی کا استنباط کرتے ہیں اور اسے اپنے ہم مسلک فقہاء کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ آپ نے اس مسئلہ میں سلف صالحین اور امام ابوحنیفہؒ کا قول اختیار کیا اور دلائل سے اس کی تائید کی ہے۔ اس ضمن میں ابن قیمؒ کی تصریحات ملاحظہ ہوں فرماتے ہیں۔

"بخاری و مسلم میں خنسا بنت خذام سے روایت ہے کہ وہ بیوہ تھیں ان کے والد نے ان کے خلاف منشا ان کا نکاح کر دیا۔ انہوں نے بارگاہ نبویؐ میں حاضر ہو کر یہ ماجرا کہہ سنایا۔ آنحضورؐ نے یہ نکاح فسخ کر دیا۔ سنن میں ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ کہ ایک دوشیزہ لڑکی آنحضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض پرداز ہوئی کہ اس کے والد نے اس کے خلافِ مرضی اس کی شادی کر دی۔ چنانچہ آنحضورؐ نے اسے نکاح کو باقی رکھنے یا فسخ کرنے کا اختیار دے دیا۔ اسی طرح صحیح روایات میں آپ کا یہ قول منقول ہے کہ دوشیزہ کو اس کی اجازت کے بغیر شادی کرنے پہ مجبور نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا اس سے اجازت کیونکر حاصل کی جائے (کیونکہ وہ

مارے شرم کے بولتی نہیں) فرمایا خاموش رہنا اس کی اجازت ہے۔"
اس امر کا ثمرہ یہ ہے کہ دوشیزہ بالغہ کو اس کے نکاح کے بارے میں مجبور نہ کیا جائے۔
اور اس کی رضامندی کے بغیر اس کی شادی نہ کی جائے۔ جمہور سلف اسی کے قائل تھے۔
امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے
ہمارا عقیدہ بھی یہی ہے۔ اور ہم اس کے سوا کوئی اور عقیدہ نہیں رکھتے۔
ابن قیم اس مسلک کو اختیار کرنے کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ حکم خداوندی کے عین موافق ہے۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے نکاح کو ناپسند کرنے والی دوشیزہ کو فسخ نکاح کی اجازت دے دی تھی۔ دوسرا یہ کہ یہ آپ کے حکم کے موافق ہے، کیونکہ آپ نے فرمایا تھا۔

وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ (دوشیزہ سے اجازت طلب کی جائے)

ابن قیم فرماتے ہیں کہ یہ تاکیدی حکم ہے کیونکہ بصیغۂ خبر وارد ہوا ہے اور خبر مجزر بہ کے تحقق اور لزوم پر دلالت کرتی ہے اور یوں بھی شرعی اوامر میں وجوب اصل ہے جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو اس سے وجوب ہی کا مفہوم اخذ کیا جائے گا۔
نیز یہ مسلک نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے وارد شدہ نہی کے موافق ہے وہ نہی یہ ہے۔

لَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ" (دوشیزہ کی شادی اس کی اجازت کے بغیر نہ کی جائے)

یہ مسلک شرعی قواعد کے بھی مطابق ہے۔ جب ایک بالغہ صاحب فہم و فراست دوشیزہ کا والد اس کی مقبوضہ معمولی اشیاء میں تصرف کا مجاز نہیں تو یہ کیسے ممکن ہے۔ کہ وہ اس کے جسم کو ایسے شخص کے حوالہ کر دے جو اسے چاہتا ہو مگر یہ ناپسند کرتی ہو۔ ابن قیم اس کی علت یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ یہ مصالح امت کے عین موافق ہے۔ کیونکہ ایک دوشیزہ کی مصلحت اسی میں ہے۔ کہ وہ اپنے حسب مرضی رفیق حیات انتخاب کرے نکاح کا مقصد شرعی نقطۂ نگاہ سے رشتۂ الفت و مودت کا استحکام ہے اور وہ اسی صورت میں ممکن ہے جب خاوند کا انتخاب عورت کے حسب مرضی ہو۔
ابن قیم فرماتے ہیں۔

"اگر حدیث نبوی میں یہ حکم صراحۃً مذکور نہ ہوتا تو قیاس صحیح اور شرعی قواعد اس کے ماسوا کسی اور حکم کے ہرگز مقتضی نہ

ہوتے ہے[1]"

ابن قیمؒ کسی مخصوص فقہی مسلک کے پابند نہ تھے:

ابن قیمؒ کسی خاص مسلک کے پابند نہ تھے آپ جہاں حق کو پاتے اس کی پیروی کرتے۔ اشخاص و رجال کا خیال بالکل نہ رکھتے تھے جو مسلک دلیل کے اعتبار سے قوی ہوتا اسی کا اتباع کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ مختلف ائمہ کے اقوال کی پیروی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ علامات و قرائن سے استدلال کرنے کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے اصحاب نے ایسے دعویٰ کی سماعت کرنے سے روکا ہے جو صداقت سے ملتا جلتا نہ ہو۔ ظاہری علامات و قرائن کی بنا پر وہ مدعا علیہ کو حلف دینے کے قائل نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک قرضہ کی مقدار کے بارے میں مرتہن کا قول معتبر ہے بشرطیکہ قرض کی رقم مرہونہ چیز کی قیمت سے زائد نہ ہو۔"

ابن قیمؒ نے اس ضمن میں امام مالک کے قول پر عمل کیا کیونکہ وہ دلیل کے اعتبار سے ارجح ہے۔ ابن قیمؒ ان الفاظ میں امام مالک کے قول کی وجہ ترجیح بیان کرتے ہیں۔

"امام مالکؒ کا قول دلیل کے اعتبار سے راجح ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے رہن کو دستاویز لکھنے اور گواہ مقرر کرنے کا بدل قرار دیا ہے۔ گویا رہن قرض کی مقدار کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر راہن کے قول پر اعتماد کیا جائے تو رہن سبب اعتماد نہ ٹھہرے گا اور نہ دستاویز اور گواہوں کا قائم مقام بن سکے گا۔ دلالت حال سے پتا چلتا ہے کہ راہن نے مرہونہ چیز کو اس کی قیمت یا اس کے قریب قریب رقم کے عوض رہن رکھا ہوگا۔ راہن جب یہ کہے کہ میں نے یہ مکان ایک درہم کے عوض مرتہن کے پاس گروی رکھا تو اس کا قول مسموع نہ ہوگا[2]۔ کیونکہ دلالت حال اس کی تکذیب کرتی ہے۔ اسی طرح ابن قیمؒ

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۱۲ مطبع صبیح۔

[2] الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ مصبعۃ الآداب ص ۲۲۔

نے عمل بالقرائن کے سلسلہ میں اہل مدینہ کے قول پر عمل کیا اور امام مالک کے قول سابق کی طرح اسے راجح قرار دیا۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ جب بھی کسی کے قول پر عمل کرتے ہیں تو پہلے اچھی طرح غور و خوض کر کے یہ معلوم کر لیتے ہیں کہ یہ قول دوسرے اقوال کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے۔

اہل مدینہ کا قول اور ابن قیمؒ: اہل مدینہ کا قول جو اپنی جگہ حامل صحت و صواب ہے۔ اسی قبیل سے ہے۔ اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی عورت اس امر کی دعویدار ہو کہ اس کا خاوند گزشتہ زمانہ میں اسے نان و نفقہ اور لباس نہیں دیا کرتا تھا۔ تو اس کا قول قابل اعتنا نہیں کیونکہ ظاہری قرائن اس کی تکذیب کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ اہل مدینہ کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"اس ضمن میں اہل مدینہ کا قول حق ہے اور ہم اس کے سوا کسی دوسری بات کے قائل نہیں۔ گذشتہ زمانہ میں ہمیں خاوند کے نان و نفقہ اور لباس دینے کا جو علم حاصل ہے۔ ظاہری علامات کے پیش نظر وہ اس بدگمانی سے کہیں زیادہ تقویت کا حامل ہے۔ جو اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ خاوند نے اسے نان و نفقہ نہ دیا ہو گا اور اب اس کا کئی گنا اس کے ذمہ واجب الادا ہے۔"

ظاہر ہے کہ ایک کمزور سوء ظن کو اس علم کے مقابلہ میں کیونکر ترجیح دی جا سکتی ہے۔ جو قطعیت کی حد تک پہنچا ہوا ہے۔ پھر عورت کے دعویٰ کی تصدیق پر اظہار حیرت و استعجاب کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں :

"اس عورت پر آسمان سے تو رزق نہیں اترتا تھا جیسے مریم بنت عمران پر کبھی ایسا نہیں ہوا کہ وہ گھر سے باہر کھانے پینے کی چیزیں لاتی مشاہدہ کی گئی ہو۔ بلکہ اس کے برعکس خاوند کو اس کے گھر میں ضروریات زندگی لاتے دیکھا جاتا رہا۔ پھر یہ کیوں کر ممکن ہے کہ عورت کی بات قابل اعتماد ہو اور اس کی موجودہ حالت کے پیش نظر جس کی حیثیت ایک ظن محض سے زیادہ نہیں یقینی علم پر ترجیح دی جائے۔"[1]

دیکھیے مسئلہ ہذا میں ابن قیم نے اہل مدینہ کا قول اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ عورت کا

---

[1] الطرق الحکمیہ فی السیاستہ الشرعیہ ص ۲۰۔

یہ دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا کہ خاوند گذشتہ ایام میں اس کو نان ونفقہ نہیں دیتا رہا۔ اس قول کی وجہ ترجیح ایک یقینی سبب پر مبنی ہے اور وہ علم ہے جو ان قرائن و علامات سے حاصل ہوتا ہے جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ خاوند اس پر خرچ کرتا رہا ہے۔ یہ یقینی علم بہرحال اس سوءِ ظن کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہے اصرف اس خیال کی پیداوار ہے کہ خاوند کے ذمہ عورت کا نان ونفقہ ہنوز واجب الادا ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ ابن قیمؒ فقہاء کے اقوال میں سے صرف اسی قول کو اخذ کرتے جو دلیل کے لحاظ سے قوی ہوتا پھر مزید دلائل ذکر کرکے اس کی قوت میں اضافہ کرتے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ دو مختلف اقوال میں آپ تیسرا متوسط قول اختیار کرتے جیسا کہ حضانت کے مسئلہ میں قبل ازیں مذکور ہو چکا ہے کہ آیا یہ حاضن کا حق ہے یا اس کے ذمہ واجب الادا ہے تیسرا قول آپ اس صورت میں اختیار کرتے جب متنازعہ مسئلہ میں اس کی گنجائش ہوتی۔ جب اس کا امکان نہ ہوتا تو آپ دونوں اقوال میں سے حتمی طور پر ایک قول اخذ کرتے لفظ "قرء" کے معنی میں جو اختلاف ہے وہ اس کی مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اختلاف دو اقوال پر منحصر ہے۔ ایک قول کے مطابق قرء حیض کو کہتے ہیں اور دوسرے کے مطابق طہر کو۔ آپ نے دونوں اقوال کے دلائل ذکر کئے۔ پھر "قرء" سے حیض مراد لینے والوں کے بارے میں فرمایا:

"یہ ہے "قرؤ" سے حیض مراد لینے والوں کا استدلال اور اس کا جواب۔ مسئلہ زیر بحث میں کسی تیسرے قول کا امکان نہیں جو دونوں اقوال میں متوسط ہو کیونکہ ان پر دو اقوال میں درمیانے درجے کا تیسرا کوئی قول نہیں۔ لہٰذا یہ ضروری ٹھہرا کہ ان ہر دو فریق میں سے ایک کی جانب میلانِ خاطر کا اظہار کیا جائے۔ اور ہمارا رجحان اس ضمن میں اکابر صحابہ کی جانب ہے جو قرء سے حیض مراد لیتے ہیں[1]۔"

اس کے بعد ابنِ قیم حسب معمول اپنے اختیار کردہ مسلک کی تائید اور مخالفین کی تردید میں دلائل دیتے ہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ مسئلہ کے اسی پہلو کو اخذ کرتے ہیں۔ جو دلیل کے اعتبار سے قوی تر اور اقرب الی الصواب ہوتا ہے اور ایسا ہرگز نہیں کہ آپ

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۸۱

کسی کی رائے کی پیروی[1] کرتے ہوں۔

موضوع بحث تبدیل کرنے سے پہلے اتنا ضرور کہوں گا کہ ابن قیمؒ بلاشبہ فقہاء کے اقوال پر اچلتی ہوئی نظر ضرور ڈالتے ہیں مگر نصوص وادلہ ان کے یہاں اولین اہمیت کے حامل ہوتے ہیں اور جہاں نصوص وادلہ اور اقوال فقہاء باہم متصادم ہوتے ہیں آپ وہاں نصوص سے استناد کرتے ہیں اور فقہاء کے آراء وافکار کو خاطر میں نہیں لاتے۔

اس کی مثال ملاحظہ فرمائیے

زوجین میں سے کسی ایک کے مشرف باسلام ہونیکی صورت میں ابن قیمؒ کا مسلک:

زوجین میں سے جب کوئی ایک مشرف باسلام ہوجائے اور دوسرا کفر پر قائم رہے تو اس مسئلہ میں ابن قیمؒ نے نصوص شرعیہ کو اساس بحث قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

"حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹی زینب کو ابوالعاص بن ربیع کی طرف لوٹا دیا اور تجدید نکاح کی ضرورت نہ سمجھی۔ ابن عباس فرماتے ہیں ایک شخص عہد رسالت میں مسلمان ہوکر آیا پھر اس کے بعد اس کی بیوی بھی حلقہ بگوش اسلام ہوکر حاضر ہوئی۔ وہ شخص بارگاہ نبوی میں حاضر ہوکر کہنے لگا کہ یہ میرے ساتھ اسلام لائی ہے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اس کی بیوی اسے واپس لوٹا دی"

ابن قیمؒ یہ احادیث نقل کرنے کے بعد حسب عادت نصوص سے استنباط کرتے ہوئے فرماتے ہیں اس حکم سے ضمنی طور پر یہ ثابت ہوا کہ جب خاوند بیوی بہ یک وقت مشرف باسلام ہوں تو ان کا نکاح بحال رہتا ہے۔ بشرطیکہ بطلان نکاح کی کوئی وجہ موجود نہ ہو۔ اگر اس میں بطلان کی کوئی صورت موجود ہو مثلاً دوسرے خاوند کی عدت میں نکاح کیا ہو۔ یا وہ عورت نسباً رضاعاً یا مصاہرت کے اعتبار سے حرام ہو۔ یا ان دو عورتوں کو بہ یک وقت رشتۂ ازدواج میں اکٹھا کر لیا گیا ہو۔ جن کو جمع کرنا شرعاً ناروا ہے تو ان تمام صورتوں میں اگر خاوند بیوی مشرف باسلام ہوں تو ان کا نکاح درست تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

ان احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے

---

[1] دیکھیے زاد المعاد باب الخلاف فی تفسیر الاقراء ج ۴ ص ۲۶۶۵ ۲۹۲۰

سے قبل مسلمان ہو جائے تو اس کے مسلمان ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا کیونکہ ابو العاص صلح حدیبیہ کے زمانہ میں اسلام لائے اور ان کی زوجہ حضرت زینب آغاز بعثت ہی میں حلقہ بگوش اسلام ہوگئی تھیں گویا ان دونوں کے اسلام لانے میں اٹھارہ سال سے زیادہ عرصہ کا تفاوت پایا جاتا ہے مگر حضرت زینب کے ابو العاص سے قبل مسلمان ہونے کی بنا پر آنحضورؐ نے ان کے نکاح کو فسخ قرار نہیں دیا۔ اس سلسلہ میں یہ واقعات بھی ملاحظہ ہوں۔

۱۔ صفوان بن امیہ جنگ حنین وطائف کے بعد اسلام لائے۔ ان کی بیوی جو ولید بن مغیرہ کی بیٹی تھی ان سے قبل فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہو چکی تھی مگر اس کے باوجود آنحضورؐ نے ان میں تفریق نہیں کرائی۔

۲۔ ام حکیم بنت حارث بن ہشام فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئیں۔ ان کا خاوند عکرمہ بن ابوجہل یمن کی طرف بھاگ گیا۔ ام حکیم کے دعوت دینے پر عکرمہ مشرف باسلام ہوئے اور واپس آکر آنحضورؐ کی بیعت کی۔ آپ نے ان کا نکاح بھی بحال رکھا۔

۳۔ ابوسفیان بن حرب فتح مکہ کے سال مسلمانوں کے مکہ میں داخل ہونے سے قبل اسلام سے ہمکنار ہوئے اور ان کی زوجہ مسلمانوں کے مکہ میں داخل ہونے کے بعد اسلام لائی آنحضورؐ نے ان کے مابین بھی تفریق نہیں کرائی بلکہ سابقہ نکاح بحال رکھا۔

یہ ہیں وہ احادیث اور واقعات جن کی اساس پر ابن قیمؒ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ خاوند بیوی میں سے ایک کے مسلمان ہونے کی بنا پر ان کے نکاح کو فسخ قرار دینے میں جلد بازی سے کام نہ لیا جائے۔ اس میں ذرا بھر شبہ نہیں کہ یہ دلائل ابن قیمؒ کے اختیار کردہ مسلک کو ثابت کرتے ہیں۔ اسی لئے انہوں نے یہ پہلو اختیار کیا اور خلالؒ اور ان کے ہمنوا ابوبکر کی طرح یہ فتویٰ نہیں دیا کہ اس صورت میں خاوند بیوی کے مابین تفریق کرادی جائے۔ مسئلہ زیر بحث میں ابن المنذر اور ابن حزم بھی تفریق بین الزوجین کے قائل ہیں۔ ابن قیمؒ ابن شبرمہ کے قول کو بھی قرین صحت وصواب نہیں سمجھتے۔ ابن شبرمہ کا قول ہے۔

"کان الناس علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم یسلم الرجل قبل المرأة والمرأة قبل الرجل	عہد رسالت میں بسا اوقات ایسا ہوتا کہ خاوند بیوی سے پہلے حلقہ بگوش اسلام ہو جاتا اور بیوی خاوند سے قبل مشرف باسلام

فان اسلم قبل انقضاء عدۃ المرأۃ فھی امرأتہ وان اسلم بعد انقضاء العدۃ فلانکاح بینھما“	ہو جاتی۔ اگر خاوند بیوی کی عدت گذرنے سے پہلے مسلمان ہو جاتا تو اس کا نکاح باقی رہتا اور اگر عدت گذرنے کے بعد اسلام لاتا تو نکاح ٹوٹ جاتا

ابن قیم فرماتے ہیں۔ زمانۂ عدت کو ملحوظ رکھنے کی کوئی نص شرعی موجود نہیں اور نہ اس پر کبھی اجماع قائم ہوا۔[1]

اس موقع پر ایک شبہ کا ازالہ ناگزیر ہے جو بعض اذہان میں راہ پا سکتا ہے۔ لہٰذا اس ضمن میں آخری بات کہہ کر میں یہ موضوع کلام ختم کرنا چاہتا ہوں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک کے مسلمان ہونے کی بنا پر عدم تفریق کا حکم کیا۔ سورہ ممتحنہ کی آیت کے نزول کے بعد بھی باقی ہے یا نہیں اور کیا دورِ حاضر میں اس پر عمل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

جواباً عرض ہے کہ سورہ ممتحنہ کی آیت:

یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا جَآءَکُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُھٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْھُنَّ اَللّٰہُ اَعْلَمُ بِاِیْمَانِھِنَّ فَاِنْ عَلِمْتُمُوْھُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْھُنَّ اِلَی الْکُفَّارِ لَا ھُنَّ حِلٌّ لَّھُمْ وَلَا ھُمْ یَحِلُّوْنَ لَھُنَّ (الممتحنہ۔ ۱۰)	ایمان والو! جب ایمان دار عورتیں ہجرت کر کے تمہارے پاس آجائیں تو ان کو آزمالو خدا تعالیٰ ان کے ایمان سے بخوبی آگاہ ہے اگر آزمائش کے بعد تم انہیں مومن سمجھو تو انہیں کفار کی طرف واپس نہ جانے دو۔ اب نہ وہ عورتیں ان کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ کافر مرد ان عورتوں کے لئے۔

صلح حدیبیہ کے بعد نازل ہوئی۔ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان عورت کافر مرد

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۸ تا ۲۱۔ مصنف فرماتے ہیں میں نے الاصابہ فی تمییز الصحابہ ابن حجر عسقلانی کو اٹھا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ ابن قیم کا یہ بیان تمام تر صحیح ہے۔ ملاحظہ فرمائیے الاصابہ جلد ۷ صفحات ۱۱۸ تا ۱۲۰۔ اس میں ابو العاص بن ربیع سے روایت کردہ حدیث مذکور ہے جلد ۸ ص ۲۲۵ پر ام حکیم والی روایت اور جلد ۸ ص ۲۰۵ پر ہند بنت عتبہ کی روایت منقول ہے کہ وہ فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئیں اور ان کا خاوند ابو سفیان مسلمانوں کے مکہ میں داخل ہونے سے قبل اسلام سے ہم آغوش ہوا۔ اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن اثیر ج ۳ ص ۲۲ میں صفوان بن امیہ بن خلف کی روایت مذکور ہے کہ وہ جنگ حنین کے دن مسلمان ہوا (مصنف)

پر حلال نہیں۔ ابن قیمؒ کا طرز استدلال یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک کا مسلمان ہو جانا تفریق کے لئے کافی نہیں۔ بلکہ ہمیں انتظار کرنا ہوگا اور جو مشرف باسلام نہیں ہوا۔ اس کے سامنے مذہب اسلام کو پیش کریں گے اگر وہ اسلام قبول کرے تو وہ اس کی بیوی رہے گی ورنہ قاضی ان میں تفریق کرا دے گا۔ عہد رسالت میں اس قسم کے جو متعدد واقعات پیش آئے اور آپ نے کسی میں بھی تفریق نہیں کرائی وہ سب اس کے موید ہیں اور اس پر طرّہ یہ کہ اسی قسم کے حوادث زیادہ تر صلح حدیبیہ کے بعد معرض ظہور میں آئے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالٰے عنہ بھی اسی مسلک پر کاربند رہے چنانچہ جب ایک نصرانی کی عورت نے اسلام قبول کر لیا تو حضرت فاروق نے فرمایا۔

"اگر یہ نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ اسی کی بیوی رہے گی ورنہ ان میں تفریق کرائی جائے گی۔"

اسی طرح جب عبادہ بن نعمان تغلبی کی بیوی مشرف باسلام ہوئی تو حضرت عمر نے فرمایا۔

"یا تو تم مسلمان ہو جاؤ ورنہ میں اسے چھین لوں گا۔"

چنانچہ آپ نے اس کی بیوی کو اس سے الگ کر دیا۔[1]

یہ حکم ابھی تک معمول بہا ہے۔ کیونکہ کوئی دلیل اس کی معارض نہیں۔ جب زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرے اور دوسرا اس سے انکار کر رہا ہو تو ان میں تفریق کرا دی جائے گی۔ کیونکہ تفریق کا باعث صرف دونوں میں سے ایک کا اسلام قبول کرنا نہیں بلکہ اسلام سے

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۲ مصنف فرماتے ہیں یہ فیصلہ ذمّی خاوند بیوی کی نسبت تو ہو سکتا ہے۔ البتہ حربی کفار کا معاملہ جداگانہ نوعیت کا ہے۔ اگر کوئی حربی کافر مسلمان ہو کر دار الاسلام میں آ جائے اُس کا نکاح از خود فسخ ہو جائے گا۔ اندریں صورت نہ زوجیت کو باقی رکھنے کا امکان ہے اور نہ غیر مسلم پر مذہب اسلام پیش کرنے کی گنجائش۔ کیونکہ وہ سرے سے دار الاسلام میں موجود ہی نہیں بلکہ دار الحرب میں مقیم ہے سورہ ممتحنہ کی آیت اس بارے میں واضح ہے کہ نہ وہ عورتیں ان کے لئے حلال ہیں اور نہ مرد عورتوں کے لئے حلال۔

انکار کرتا ہے۔

خلاصۂ بحث: اس طویل بحث کا حاصل یہ ہے کہ جب صرف خاوند حلقہ بگوش اسلام ہو جائے۔ اور خاوند بیوی کے مابین حرمت کے اسباب میں سے کوئی سبب موجود ہو تو دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں گے اور اگر حرمت کا کوئی سبب موجود نہیں اور بیوی اہل کتاب میں سے ہو تو نکاح باقی رہے گا، کیونکہ اندریں صورت یہاں کوئی چیز بقاء نکاح کے منافی نہیں۔

اگر بیوی اہل کتاب میں سے نہ ہو تو اس کے سامنے مذہب اسلام کو پیش کیا جائے گا اگر عورت اسلام قبول کرے یا کسی دین سماوی کی صداقت کی قائل ہو تو نکاح باقی رہے گا اور نہ قاضی ان میں تفریق کرا دے گا۔

اگر صرف بیوی مسلمان ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ کیا زوجین کے مابین اسباب تحریم میں سے کوئی سبب موجود ہے یا نہیں۔ اگر موجود ہو تو تفریق کرا دی جائے ورنہ خاوند کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اور اس بات کو پیش نظر نہیں رکھا جائے گا کہ خاوند کتابی ہے یا غیر کتابی۔ اگر خاوند اسلام قبول کرلے تو نکاح باقی رہے گا اور نہ نہیں۔

جب زوجین بیک وقت حلقہ بگوش اسلام ہو جائیں اور ان کے مابین حرمت کا کوئی سبب موجود ہو تو دونوں میں تفریق کرا دی جائے گی[1]

۴۔ خصم کے دلائل اور ان کا ابطال: ابن قیم اپنے مسلک کے اثبات میں صرف دلائل پیش کرنے پر اکتفا نہ کرتے تھے۔ اگر ایسا کرتے تو آپ کا طرزِ بحث و استدلال ناقص ہوتا بلکہ ان کے نزدیک ذکر و بیان کا حق اس وقت تک ادا نہیں ہوتا جب تک اثبات مقصد میں دلائل دے کر مخالفین کے دلائل ذکر نہ کئے جائیں اور پھر ان کا باطل ہونا ثابت نہ کیا جائے اور اس طرح طرز استدلال میں کوئی رخنہ باقی نہ رہنے دیا جائے جس سے دشمن گذر کر حملہ آور ہوسکے نشہ کی حالت میں طلاق دینے کا مسئلہ مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] عیون المسائل الشرعیہ از استاذ محترم پروفیسر علی حسب اللہ طبع ثانی ص ۱۳۵، ۲۲۳

(غلام احمد حریری مترجم)

ابن قیمؒ کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ذرا ان کا طرز استدلال ملاحظہ فرمائیے۔

ارشاد باری تعالےٰ ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ۔ (النساء ۴۳)

اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مت جاؤ۔ نماز اس وقت ادا کرو جب تمہیں معلوم ہو کہ تم کیا کہہ رہے ہو۔

اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مخمور آدمی کی بات قابلِ اعتماد نہیں کیونکہ اسے پتا نہیں ہوتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجنون اور مخمور آدمی کی طلاق معتبر نہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں ایک شخص کو لایا گیا جس نے نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ انہوں نے اسے خدا کی قسم دے کر دریافت کیا کہ اس نے بے ہوشی کے عالم میں طلاق دے دی تھی اور جب اس نے حلف اٹھالیا تو اس کی بیوی اُسے واپس کر دی اور اُسے شراب کی حد لگائی۔

ابن قیمؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل بھی یہی رائے رکھتے تھے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں:

مخالفین کے دلائل: "میں نشہ کی حالت میں طلاق کو درست تصوّر کرتا تھا، تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ اس کی طلاق معتبر نہیں۔ کیونکہ جب اس کے اقرار پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور نہ اس کی خرید و فروخت کو درست سمجھا جاتا ہے تو طلاق کیونکر معتبر ہوگی۔"

آگے چل کر ابن قیمؒ مخالفین کے دلائل ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جو لوگ وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کی سات دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: نشہ کی حالت میں چونکہ آدمی شرعی احکام کا مکلّف رہتا ہے لہٰذا اس کی طلاق بھی معتبر ہوگی جس طرح قصور وار ہونے کی صورت میں اسے اس کے قصور کی شرعی سزا دی جائے گی۔

دوسری دلیل: سزا کے طور پر مخمور کی طلاق قابلِ اعتماد تصوّر کی جائے گی۔

تیسری دلیل: وقوعِ طلاق کے قائل یہ کہتے ہیں کہ طلاق دینے کے بعد طلاق کا واقع ہو جانا ربط احکام بالاسباب کے قبیل سے ہے۔ کہ اسباب کے پائے جانے کی صورت میں احکام کا ان سے وابستہ ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا نشہ کی حالت وقوع طلاق کو روک نہیں سکتی۔

چوتھی دلیل: صحابہ کرام کی رائے میں مخمور کا کلام اسی طرح معتبر ہے جیسے ایک سلیم العقل باہوش وحواس انسان کا۔

صحابہ کا قول ہے۔

"جب وہ پیئے گا تو نشہ کی کیفیت طاری ہو جائے گی اور جب وہ نشہ سے سرشار ہو گا تو بیہودہ بکنے لگے گا اور جب بیہودہ بکے گا تو دوسروں پر اتہام طرازی کرے گا جس کی سزا اسی درّے ہے۔"

پانچویں دلیل: حدیث میں ہے "لا اِقَالۃَ فی الطلاق" یعنی طلاق میں واپسی نہیں (طلاق دے کر الفاظ کو واپس نہیں لیا جا سکتا)

چھٹی دلیل: چھٹی دلیل کے طور پر یہ حدیث پیش کی جاتی ہے:
"کُلُّ طَلَاقٍ جَائِزٌ اِلَّا طَلَاقُ المعتوہ" (مجنون کے سوا ہر شخص کی طلاق معتبر ہے)

ساتویں دلیل: ساتویں دلیل یہ ہے کہ صحابہ ایسے شخص کی طلاق کو معتبر سمجھتے تھے چنانچہ ابو عبیدہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے بحالت نشہ اپنی بیوی کو طلاق دے دی۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو پتا چلا اور چار عورتوں نے طلاق کی شہادت دی تو حضرت عمرؓ نے زوجین میں تفریق کرا دی۔

اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ نشہ کی حالت میں طلاق کو درست تصوّر کرتے تھے۔[1]

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۵۷ تا ۵۸۔

ابن قیمؒ ان دلائل کا ترتیب وار جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

مخالفین کے دلائل کی تردید :- یہ ہیں مخالفین کے جملہ دلائل. مگر ان میں سے کوئی بھی قابل احتجاج نہیں.

پہلی دلیل کا جواب :- یہ دلیل بالکل بے بنیاد ہے۔ایک مخمور آدمی مکلّف کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے. یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ شرعی احکام سے مکلّف ہونے کی شرط عقل ہے جو عقل سے بہرہ ورنہ ہو وہ مکلّف کیونکر ہو سکتا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب :- سزا کے طور پر طلاق کیسے واقع کی جا سکتی ہے. سزا کے لئے صرف شراب کی حد شرعی کافی ہے اور ہمیں طلاق کو نافذ کر کے سزا دینے کا حق شرعی اعتبار سے حاصل نہیں ۔

تیسری دلیل کا جواب :- تیسری دلیل یہ تھی کہ طلاق دینے کے بعد اس کا واقع ہونا بالکل اسی طرح ہے جیسے احکام کا تعلق اسباب کے ساتھ ہوتا ہے۔یہ دلیل اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے لازم آتا ہے.اگر کسی شخص کو جبراً نشہ پلا دیا جائے تو اس کی طلاق بھی نافذ سمجھی جائے، یا اسے معلوم نہ ہو کہ جو چیز پی رہا ہے وہ شراب ہے، حالانکہ کسی کے نزدیک بھی اس کی طلاق معتبر نہیں اور اس کا تو کوئی قائل ہی نہیں کہ مخمور آدمی کی طلاق سبب ہے. تاکہ یہ کہا جائے کہ حکم اس سے وابستہ ہو گا۔

چوتھی دلیل کا جواب :- چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس ضمن میں نقل کردہ قول درست نہیں ۔ محدّث ابن حزمؒ فرماتے ہیں :-

” یہ روایت جھوٹ کا پلندہ ہے. حضرت علیؓ اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کا دامن اس سے پاک ہے ۔ اس پر طرّہ یہ کہ خود اس قول میں اس کے باطل ہونے کی شہادت موجود ہے. کیونکہ اس کے الفاظ یہ ہیں کہ بیہودہ گوئی کے مرتکب

پھر بھی حد شرعی لگائی جائے گی۔ حالانکہ وہ شرعاً حد کا مستوجب نہیں ہے[1]!

پانچویں دلیل کا جواب: یہ حدیث بھی صحیح نہیں۔ اس کی صحت اگر تسلیم کر لی جائے تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ جو مکلّف باہوش ہو اس کی طلاق کا اعتبار ہے مگر جو عقل سے بہرہ ور نہ ہو اس کی طلاق معتبر نہیں۔

چھٹی دلیل کا جواب: اولاً یہ حدیث صحیح نہیں۔ ثانیاً مکلّف کے حق میں وارد ہے اور غیر مکلّف کے بارے میں نہیں۔

ساتویں دلیل کا جواب: ساتویں دلیل کا جواب یہ ہے کہ مخمور کی طلاق کے بارے میں صحابہ کا عمل مختلف رہا ہے۔ حضرت عثمانؓ مجنون اور مخمور کی طلاق کو معتبر نہ سمجھتے تھے۔ جب کہ حضرت عمرؓ اور امیر معاویہ حضرت عثمان کے خلاف تھے[2]

۵۔ قرآنی آیات سے استدلال احادیث سے ان کی تفسیر اور آیات سے استنباط مسائل:

ابن قیم کی رائے میں حدیث نبوی قرآن کی شارح اور مفسر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسائل کا تذکرہ کرتے وقت وہ قرآنی آیات پیش کرتے ہیں۔ پھر احادیث نبویہ سے موضوع زیر بحث پر روشنی ڈالتے ہیں۔ پھر آیات و احادیث سے مسائل استنباط کرتے ہیں۔ تاکہ نصوص شرعیہ سے جھوٹ موٹ وہ مسائل اخذ نہ کر لئے جائیں جن سے انہیں کوئی سروکار نہیں۔ مسئلہ ظہار اور اس کے احکام کے ضمن میں ابن قیمؒ کی توضیحات ذکر کر کے اب میں اس پر روشنی ڈالوں گا۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

ارشاد باری ہے۔

اَلَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَآءِ هِمْ مَّا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا اللّٰٓـِٔىْ وَلَدْنَهُمْ وَاِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا وَاِنَّ اللّٰهَ

جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں بن جاتیں ان کی مائیں تو وہی ہیں جو انہیں جنیں بلاشبہ وہ ایک بڑی اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور اللہ

---

[1] ابن قیمؒ پر یہ گرفت کی جاتی ہے کہ یہاں وہ اس حدیث کو باطل قرار دیتے ہیں مگر اعلام الموقعین جلد اول صفحہ ۳۵ پر ذکر کر کے اس سے استدلال کرتے ہیں اور اس پر کوئی تنقید نہیں کرتے (مصنف)

[2] زاد المعاد ج ۴ ص ۵۸، ۵۹۔

لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ (المجادلۃ - ۲) تعالیٰ بہت معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے۔

کتب حدیث میں مذکور ہے کہ اوس بن صامت رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی خولہ بنت مالک سے ظہار کیا۔ یہ وہی خولہ ہیں جنہوں نے اپنے خاوند کے بارے میں آنحضورؐ سے تکرار کی تھی۔ نیز بارگاہِ ایزدی میں شکایت کی اور خداوند عزیز و قدیر نے سات آسمانوں پر سے ان کا شکوہ سُنا۔ دربار رسالت میں حاضر ہو کر عرض کیا حضور! جب اوس بن صامت نے مجھ سے عقدِ نکاح کیا تو میں نوجوان اور مرغوب تھی۔ جب میں عمر رسیدہ اور صاحب اولاد ہوگئی تو اوس نے مجھ سے ظہار کر کے مجھے اپنی ماں کی طرح قرار دے دیا۔

آنحضورؐ نے فرمایا تمہارے بارے میں میرے پاس کوئی شرعی حکم نہیں یہ سن کر خولہ نے بارگاہِ ایزدی میں شکوہ کیا۔

ایک روایت میں وارد ہے کہ خولہ نے کہا، بار خدایا! میں چند بچوں کی ماں ہوں۔ اگر ان کو اوس بن صامت کے حوالہ کر دوں تو وہ ضائع ہو جائیں گے اور اگر اپنی کفالت میں رکھوں تو ان کی شکم پروری کا میرے یہاں کوئی انتظام نہیں۔ تب قرآن مجید کی آیات اتریں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

"حمد و ثنا کی سزاوار صرف ذاتِ خداوندی ہے۔ جس نے خولہ کی فریاد سن لی۔ جب خولہ بنت ثعلبہ بارگاہ رسالت میں شکوہ عرض کرنے آئیں میں اس وقت گھر کے کونے میں تھی اور مجھے اس کی گفتگو اچھی طرح سنائی نہیں دیتی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی شکایت کے جواب میں یہ آیت کریمہ نازل فرمائی۔"

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيْ إِلَى اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ (المجادلۃ - ۱)	اللہ تعالیٰ نے اس عورت کی بات سن لی جو اپنے خاوند کے بارے میں آپ سے تکرار کر رہی تھی اور خدا کے حضور میں شکوہ کرتی تھی جب کہ اللہ تعالیٰ تمہاری گفتگو سن رہے تھے کیونکہ وہ سمیع و بصیر ہیں۔

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ ماجرا سن کر غلام آزاد کرنے کا حکم دیا۔ خولہ بولیں، غلام تو موجود نہیں۔

آنحضورؐ نے فرمایا: "تو مسلسل دو ماہ کے روزے رکھیں۔"

خولہ بولیں:

"حضورؐ! میرا خاوند بوڑھا ہے اور روزے رکھنے سے معذور ہے۔"

آپؐ نے فرمایا:

"تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے۔"

خولہ نے کہا:

"حضورؐ! صدقہ کرنے کے لئے اس کے پاس کچھ نہیں۔"

آپ نے فرمایا:

"میں کھجوروں کا ایک ٹوکرہ اُسے دے دوں گا۔"

خولہ کہنے لگیں۔

"میں بھی کھجوروں کے ایک ٹوکرے سے اس کی مدد کروں گی۔"

تب آپؐ نے فرمایا:

"بہت خوب! تم اس کی طرف سے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلادو اور اپنے چچا زاد بھائی کی طرف لوٹ جاؤ۔"[1]

آیات قرآنی اور احادیث نبوی ذکر کرنے کے بعد حسب معمول ابن قیمؒ ان سے استنباط مسائل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان احکام سے ضمنی طور پر مندرجہ ذیل امور ثابت ہوتے ہیں۔

اوّل: دَورِ جاہلیت اور صدرِ اسلام میں ظہار کو طلاق تصوّر کیا جاتا تھا اس کو باطل قرار دیا اگر خاوند اَنْتِ عَلَیَّ کَظَھْرِ اُمِّیْ" (تو مجھ پر ایسے ہے جیسے میری ماں کی پیٹھ) کہتے وقت صاف کہے کہ میرا مقصد طلاق دینا ہے تو بھی طلاق واقع نہ ہو گی بلکہ اسے ظہار پر ہی محمول کیا جائے گا۔ امام احمد اور امام شافعی نے اس کی وضاحت کی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر ظہار کے الفاظ بول کر خاوند طلاق کا ارادہ رکھتا ہو تو یہ شرعاً ظہار ہو گا اور اگر طلاق کے الفاظ سے اس کی مراد ظہار ہو تو اسے طلاق تصوّر کیا جائے گا۔

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۱۶، ۱۱۷۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں ۔

اگر کوئی شخص "نتِ عَلَیَّ کظَہرِ اُمّیِ" کے الفاظ بول کر یہ کہے کہ میری مراد اس سے طلاق تھی تو اسے ظہار پر محمول کیا جائے گا اور ان الفاظ سے طلاق واقع نہیں ہوگی "۔

ابن قیم امام احمد کے قول کی توجیہہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

" اس کی وجہ یہ ہے کہ جاہلیت میں ظہار کو طلاق سمجھا جاتا تھا ۔ مگر اسلام نے اُس کو منسوخ کر دیا ۔ اب یہ کسی طرح قرین صحت نہیں کہ ایک منسوخ حکم کو پھر سے قابلِ عمل قرار دیا جائے ۔ دوسرا یہ کہ اوس بن صامت نے جاہلیت کے رواج کے مطابق ظہار سے طلاق کی نیت لی تھی مگر اس پر ظہار کا حکم جاری کیا گیا طلاق کا نہیں" تیسری وجہ یہ ہے کہ ظہار کا حکم واضح ہے اور اسے طلاق کا کنا یہ قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ، خصوصاً جبکہ شریعت اسلامیہ نے اسے منسوخ کر دیا ہے کیونکہ فیصلہ خدا کا ہی حق ہوتا ہے اور اسی کا حکم واجب الاطاعت ہے ۔

دوم :۔ ان احکام سے ثابت ہوا کہ ظہار حرام ہے اور اس کے ارتکاب کی جراُت نہیں کرنا چاہیئے ۔ کیونکہ قرآن میں اسے قول منکر اور زور کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہ دونوں حرام ہیں ۔

سوم :۔ معلوم ہوا کہ کفّارہ صرف ظہار ہی سے واجب نہیں ہوتا بیوی کی طرف رجوع کرنے سے واجب ٹھہرتا ہے ۔ یہ جمہور علما کا قول ہے ۔

چہارم :۔ ان دلائل سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کفارہ ادا کرنے کے قابل نہ ہو تو کفارہ اس سے ساقط نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ذمہ قرض کی طرح واجب الادا ہوتا ہے ۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کھجوروں کے ایک ٹوکرہ سے اوس بن صامت کی مدد کی تھی اور اس کی بیوی نے بھی مدد کی تب اَوس نے کفارہ ادا کیا ۔ اسی طرح آپ نے سلمہ بن صخر کو مامور فرمایا تھا کہ اپنی قوم سے صدقہ لے کر اپنا کفّارہ ادا کرے ۔ اگر ادائیگی کی قدرت نہ ہونے سے کفارہ ساقط ہو جاتا تو آپ اَوس بن صامت اور سلمہ بن صخر کو اس کے ادا کرنے کا حکم نہ دیتے ۔

پنجم : ان دلائل سے ثابت ہوا کہ کفارہ ادا کرنے سے قبل ظہار کرنے والا اپنی بیوی سے مجامعت نہیں کر سکتا ۔

ششم : چھٹا مسئلہ یہ ثابت ہوا کہ آپ نے عورت کو مس کرنے سے قبل روزے رکھنے کا حکم دیا اور مس کرنے کے لئے کوئی وقت معین نہیں فرمایا بلکہ اسے عام رکھا کہ دن کے وقت ہو یا رات کے اور ائمہ کے یہاں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں؟"

علاوہ ازیں ابن قیمؒ نصوص شرعیہ سے بہت سے احکام استنباط کرتے ہیں [1]

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۱۷ تا ۱۲۵

تیسری فصل

۲۲- ابن قیّم کے اصولِ استنباط

ابن قیّم کے اصولِ استنباط ذکر کرنے سے قبل ہم امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا طریقِ استنباط مختصراً بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ امام موصوف حنبلی مسلک کے بانی تھے اور ابن قیّم اسی مکتب فکر کے پیروؤں میں سے تھے۔ اس کے بعد ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے مناہج استنباط کا تذکرہ کریں گے۔ کیونکہ ابن تیمیہ ابن قیّم کے محترم استاذ تھے اور آپ کا علمی ورثہ بڑی حد تک شیخ الاسلام کے علم وفضل کا مرہونِ منّت ہے۔ پھر ہم ابن قیّم کے اصول کا ذکر کریں گے: تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے کہ آپ کس حد تک امام احمد کے ہم خیال تھے اور کیا آپ سختی سے حنبلی فقہ کے اصولوں کے پابند تھے یا ان میں سے بعض کو تسلیم کرتے اور بعض کو ردّ کر دیتے تھے۔ نیز یہ کہ آپ کی موافقت یا مخالفت کا معیار کیا تھا۔

امام احمد کے اصولِ استنباط مندرجہ ذیل تھے۔

(۱)۔ کتاب (۲) سنت (۳) فتاویٰ صحابہ (۴) مصالح مرسلہ (۵) سدِّ ذرائع۔

ابن قیّم فرماتے ہیں:

"امام احمد کے فتاویٰ پانچ اصولوں پر مبنی تھے"۔

اصل اوّل: امام احمد کے نزدیک اصل اوّل نصوص ہیں (نصوص سے مراد کتاب وسنت ہے) نصوص کی موجودگی میں آپ ان کے مطابق فتویٰ دیتے اور مخالفت کرنے والے کو خاطر میں نہ لاتے خواہ وہ کسی حیثیت کا حامل کیوں نہ ہو فاطمہ

بنت قیس کی مثال اس ضمن میں بیان کی جا سکتی ہے۔ واقعہ کی تفصیلات یوں ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مطلقہ کو زمانۂ عدت میں نان و نفقہ لینے کی مجاز تصور کرتے تھے۔ کیونکہ سورہ طلاق میں ارشاد باری ہے۔

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ؕ (الطلاق ۔ ۷) (تاکہ خوشحال آدمی اپنی بساط کے مطابق خرچ کرے)

مگر اس کے برعکس فاطمہ بنت قیس بیان کرتی ہیں کہ ان کے خاوند نے انہیں طلاق دی اور آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے سکونت اور نفقہ کا حکم نہیں دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ روایت سنی تو فرمایا !

"لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرءة لا ندري لعلها حفظت او نسيت" ہم ایک عورت کے کہنے پر کتاب وسنت کو ترک نہیں کر سکتے ہمیں کیا معلوم کہ اس نے آنحضورؐ سے جو کچھ سُنا تھا وہ اسے یاد ہے یا نہیں ۔

مسئلہ زیر بحث میں امام احمدؒ نے فاطمہ بنت قیس کی روایت پر عمل کیا اور حضرت عمر کے فتویٰ کو ترک کر دیا ۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں امام احمد نے جنبی آدمی کے تیمم کے مسئلہ میں حضرت عمارؓ بن یاسر کی حدیث پر عمل کرتے ہوئے حضرت عمر کی مخالفت کی پرواہ نہیں کی ۔ مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ حضرت عمر تیمم کرتے وقت مٹی پر دو مرتبہ ہاتھ مارنے کے قائل تھے۔ ایک مرتبہ مٹی پر ہاتھ مار کر منہ پر مل لئے جائیں اور دوسری ضرب سے ہاتھوں پر کہنیوں تک یہی عمل کیا جائے۔ بخلاف ازیں حضرت عمار بن یاسر نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ تیمم کرتے وقت ایک ہی مرتبہ مٹی پر ہاتھ مار کر انہیں منہ اور ہاتھوں پر مل لیا جائے امام احمد اس مسئلہ میں بھی حدیث سے استنباط کرتے ہوئے حضرت عمر کے قول پر عمل نہیں کرتے جس عورت کا خاوند فوت ہو چکا ہو اور وہ حاملہ ہو تو حضرت عبداللہ بن عباس کے نزدیک اس کی عدت ابعد الاجلین (وضع اور فوت شدہ خاوند والی عورت کی عدت یعنی چار ماہ دس دن میں سے جو زیادہ ہو) ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت علی بھی اسی کے قائل تھے۔ مگر امام احمد کا عمل اس ضمن میں سبیعہ اسلمیہ کی روایت کردہ حدیث پر تھا ۔

انھوں نے دونوں مقتدر صحابہ کے اقوال کو نظر انداز کر دیا ہے۔
مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت علی اور عبداللہ بن عباس کی رائے میں جس عورت کا خاوند فوت ہو چکا ہو اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت ابعد الاجلین ہے۔ یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے مدت کے اعتبار سے جو زیادہ ہو وہی اس کی عدت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں دو آیات قرآنی وارد ہوئی ہیں۔

پہلی: وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق - ۴) (حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے)

دوسری: وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (البقرہ - ۲۳۴) (جو لوگ تم میں سے فوت ہو جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ چار ماہ دس دن انتظار کریں۔)

مذکورہ مسئلہ میں حاملہ عورت جس کا خاوند فوت ہو چکا ہو ہر دو آیات کی مصداق ہے حاملہ ہونے کے اعتبار سے اس کی عدت وضع حمل ہونا چاہیئے اور اگر خاوند فوت ہو جانے کو ملحوظ رکھا جائے تو اس کی عدت چار ماہ دس دن ہو گی۔ اب سوال یہ ہے کہ کس آیت پر عمل کیا جائے اور کسے چھوڑا جائے؟ اس سے بچنے کے لئے حضرت علی اور عبداللہ بن عباس نے ابعد الاجلین کا مسلک اختیار کیا کیونکہ اس طرح دونوں آیات پر عمل ہو جاتا ہے اور کوئی بھی متروک نہیں ہو پاتی۔
مگر ان ہر دو جلیل القدر صحابہ کا مسلک سبیعہ اسلمیہ کی روایت کردہ حدیث سے متصادم ہے ان کا بیان ہے کہ ان کا خاوند فوت ہو گیا تو چند روز بعد ان کے یہاں بچہ تولد ہوا۔ جب آنحضور کو علم ہوا تو آپ نے فرمایا،
"قَدْ حَلَلْتِ فَتَزَوَّجِيْ" (تم اب دوسرے اصحاب کے لئے حلال ہو گئی ہو لہٰذا شادی کر لو)
امام احمد کا عمل اس حدیث پر ہے اور مسئلہ متنازعہ میں ان کے نزدیک عدت صرف وضع حمل ہے، حضرت علی، ابن عباس کے بیان کو انھوں نے کوئی وقعت نہیں دی امام شافعیؒ اس مسئلہ میں امام احمد کے ہمنوا ہیں اور ان کی طرح مذکورہ حدیث پر عمل کرتے ہیں

اصلِ ثانی اقوالِ صحابہ: ابن قیم پھر امام احمد کا اصل ثانی بیان کرتے ہیں اور وہ صحابہ کے فتاویٰ ہیں۔ جب صحابی کا فتویٰ موجود ہو اور کوئی اس کے خلاف نہ ہو تو امام احمد اس سے استناد کرتے ہیں اور کسی کے قول و عمل اور قیاس کو اس پر ترجیح نہیں دیتے۔ اسی بنا پر آپ نے غلام کی شہادت کے معتبر ہونے میں حضرت انسؓ کے قول پر عمل کیا۔ ابن قیم کا بیان ہے کہ صحابہ جب باہم مختلف الرائے ہوں تو امام احمد ان کے صرف ان اقوال پر عمل پیرا ہوتے ہیں جو کتاب و سنت سے زیادہ قریب ہوں۔ جب ان کی رائے میں کسی صحابی کا قول بھی کتاب و سنت سے ہم آہنگ نہ ہو تو وہ صرف اختلاف ذکر کر دیتے ہیں اور کسی قول کی تائید نہیں کرتے۔

امام احمد کی نگاہ میں حدیث نبوی کا مقام: ابن قیم فرماتے ہیں کہ امام احمد حدیث مرسل اور ضعیف تک کو لے لیتے اور قیاس کے مقابلہ میں انہیں ترجیح دیتے۔ مرسل سے مراد وہ حدیث ہے جس کی سند تابعی تک متصلاً پہونچتی ہو اور تابعی اس صحابی کا نام ذکر نہ کرے جس سے وہ روایت کر رہا ہو بلکہ صحابی کا نام لئے بغیر حدیث آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم تک پہونچا دے۔ اگر سند کا سلسلہ تابعی تک پہونچنے سے قبل ہی ختم ہو جائے تو یہ منقطع کہلائے گی پس حدیث مرسل امام احمد کی رائے میں قابلِ احتجاج ہے۔ مگر اس کا مرتبہ صحابی کے فتویٰ کے بعد اور قیاس سے قبل ہے۔ اسی طرح ضعیف حدیث امام احمد کے یہاں قیاس کے مقابلہ میں ترجیح کے قابل ہے۔ امام احمد کے بیٹے عبداللہ بیان کرتے ہیں۔ کہ آپ فرمایا کرتے تھے۔

"لا تریٰ احداً ینظر فی الرأی الا و فی قلبہ غلٌّ والحدیث الضعیف احبُّ الیّ من الرأی۔ وقال عبد اللہ سألتہ عن الرجل یکون ببلد لا یجد فیہ الا صاحبَ حدیث لا یدری صحیحہ من سقیمہ وصاحبَ

قیاس کی حمایت صرف وہی شخص کرے گا۔ جس کے دل میں کھوٹ ہو۔ میرے نزدیک تو ضعیف حدیث بھی قیاس کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ ان کے بیٹے عبداللہ کہتے ہیں میں نے عرض کیا یہ فرمایئے کہ اگر کوئی شخص ایسے شہر میں اقامت گزین ہو جہاں

"راي فمن ليسئل قال ليسئال صاحب الحديث ولا ليسئال صاحب الرائي"	ایک ایسا صاحب الحدیث ہو جو ماہر فن نہ ہو اور صحیح وسقیم میں امتیاز نہ کر سکتا ہو اور وہاں ایک صاحب الرائے بھی رہتا ہو تو بتائیے وہ شرعی مسائل کس سے دریافت کرے۔ امام احمد نے فرمایا صاحب الحدیث سے دریافت کرے اور صاحب الرائے سے بالکل نہ پوچھے۔

ضعیف حدیث امام احمد کی رائے میں صحیح حدیث کی مقابل ہے۔ آپ کے نزدیک حدیث دو قسموں میں منقسم ہے (۱) صحیح (۲) ضعیف

صحیح: صحیح وہ ہے جس کی سند متصل ہو اس کے سب راوی عادل اور ضابط ہوں اور وہ شذوذ اور علت سے پاک ہو۔

ضعیف: ضعیف حدیث وہ ہے جو ان شرائط کی حامل نہ ہو۔ امام احمد کے نزدیک ضعیف حدیث کے چند درجات ہیں[1]۔

سب سے پہلے محدث ابوعیسیٰ ترمذی نے حدیث کو صحیح حسن اور ضعیف کے اقسام سہ گانہ میں تقسیم کیا کسی اور محدث سے یہ تقسیم منقول نہیں، امام ترمذی اپنے مقصد کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حسن وہ حدیث ہے جو متعدد طرق سے مروی ہو۔ اس میں کوئی راوی متہم بالکذب اور شاذ نہ ہو۔ حسن کا مرتبہ صحیح حدیث سے کم ہے کیونکہ اس کے ناقل معروف العدالت ہوتے ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں:

"وہ ضعیف حدیث جس کا ناقل متہم بالکذب ہو اور اس کا حافظہ بھی

---

[1] صحیح حدیث وہ ہے جس کے راوی ثقہ ہوں اور اس میں شذوذ و علت موجود نہ ہو۔ اس کے مقابلہ میں ضعیف حدیث وہ ہے جس کے راوی ثقہ نہ ہوں۔ پھر دیکھا جائے گا کہ ضعیف حدیث کے راوی متہم بالکذب ہیں یا نہیں اور نیز یہ کہ اس کے طرق روایت متعدد ہیں یا نہیں۔ اگر طرق متعدد ہوں تو وہ روایت معمول بہ ٹھہرے گی خواہ اس کے راوی متہم بالکذب ہوں یا نہ ہوں اور اگر طرق متعدد نہ ہوں تو ایسی احادیث موضوع اور ناقابل التفات ہوں گی (حیات ابن حنبل ص ۲۳۱)

اچھا نہ ہو ایسی حدیث کا راوی جب کوئی مجہول شخص ہو جو عام طور سے جانا پہچانا ہوا نہ ہو تو ممکن ہے کہ یہ راوی کاذب ہو اور اس کا حافظہ بھی خراب ہو۔ جب کوئی دوسرا راوی اس کے موافق روایت بیان کرے اور اس نے اس سے استفادہ بھی نہ کیا ہو تو اس سے ظاہر ہوگا کہ اس نے دانستہ دروغ گوئی سے کام نہیں لیا۔ کیونکہ ایک طویل حدیث کے روایت کرنے پر دو مختلف اشخاص کا یک زبان ہونا اگر ناممکن نہیں تو بعید از قیاس ضرور ی ہے تاہم اس کا درجہ حدیث صحیح سے بہر حال فروتر ہے محدث ترمذی سے قبل جو علماء حدیث تھے ان سے حدیث کی یہ تقسیم ثلاثی منقول نہیں وہ حدیث کو صرف صحیح اور ضعیف میں تقسیم کرتے تھے"

پھر ضعیف کی ان کے نزدیک دو قسمیں ہیں :

پہلی قسم : وہ ضعیف حدیث جو معمول بہ ہو جیسے حدیث حسن امام ترمذی کی اصطلاح میں۔

دوسری قسم : وہ ضعیف حدیث جو متروک العمل ہو۔ محدثین کی زبان میں اسے واہی (ضعیف)[1] کہتے ہیں۔

امام احمد قیاس پر اس وقت عمل کرتے جب کوئی نص اور قول صحابی موجود نہ ہوتا۔ پس امام احمد کے وہ اصول جو ابن قیم کے نزدیک معتبر ہیں وہ پانچ ہیں۔

(۱) نصوص۔

(۲) فتاوی صحابہ جب ان میں کوئی اختلاف نہ ہو۔

(۳) صحابہ کے وہ فتاوی جن میں وہ مختلف الرائے ہوں۔

(۴) حدیث مرسل وضعیف۔

(۵) قیاس[2]

---

[1] بحوالہ حیات ابن حنبل ص ۲۲۵۔

[2] یہ بیان سابقہ تصریحات کے منافی نہیں۔ قبل ازیں تحریر کیا جا چکا ہے کہ امام احمد اجماع، استصحاب، مصالح مرسلہ اور ذرائع کو اصول کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے۔ عدم منافات کی وجہ یہ ہے کہ نصوص کا اطلاق کتاب وسنت ہر دو پر ہوتا ہے اور فتاوی صحابہ میں وہ تمام فتاوی شامل ہیں جن میں صحابہ باہم متفق ہوں یا مختلف الخیال۔ اسی طرح مرسل وضعیف نصوص میں داخل ہیں۔ ابن قیم نے اعلام الموقعین کی ابتدا میں جن اصولوں کا ذکر کیا ہے اس میں جو اضافہ بیان کیا گیا ہے وہ دیگر علماء حنابلہ کی کتب سے ماخوذ ہے یا ابن قیم کی دیگر تصانیف سے اخذ کیا گیا ہے (مصنف)

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے امام احمد کی رائے میں اس کے دو درجے ہیں۔

اجماع کی پہلی قسم: پہلی قسم کا اجماع وہ ہے جو ان مسائل میں منعقد ہوا ہو جو صحابہ کو پیش آئے وہ سب کے سب ایک رائے پر جم گئے۔ اس قسم کا اجماع اتنی بڑی دلیل ہے کہ صحیح حدیث بھی اس کے مقابلہ میں نہیں لائی جا سکتی۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اصحاب رسول آنحضورؐ کے اقوال و اعمال اور تقریری احادیث کے ناقل تھے۔ لہٰذا یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ ایک مخالف حدیث کے ہوتے ہوئے اس کے برعکس ایک مسئلہ پر متحد الخیال ہو گئے ہوں اور انہوں نے اس حدیث کے ذکر کرنے اور اس پر نقد و تبصرہ کرنے سے احتراز کیا ہو۔

اجماع کی دوسری قسم: دوسری قسم کا اجماع یہ ہے کہ ایک مسئلہ زبان زد خاص و عام ہو جائے اور کوئی اس کا مخالف نہ ہو۔ ایسا اجماع حدیث سے کم درجہ کا ہوتا ہے۔ مگر قیاس کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہے۔ جب کوئی مخالف نقیہ میدان مقابلہ میں آئے گا تو اُسے توڑ دے گا۔ اسی طرح کوئی مخالف حدیث بھی اسے توڑنے کے لئے کافی ہے۔ اس درجہ کا اجماع ان ادوار میں منعقد ہوا کرتا تھا جو صحابہ کے قریب تھے [1]

اِستصحاب الاصل: حنابلہ استصحاب الاصل کو بھی ایک شرعی قاعدہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ بنا بریں جب شکار پکڑنے سے قبل پانی میں ڈوب کر مر جائے تو وہ حلال نہیں۔ کیونکہ قطعی طور پر یہ معلوم نہیں کہ آیا وہ پانی میں ڈوب کر مرا ہے لہٰذا حرام ہے یا اس کی موت اس تیر سے واقع ہوئی ہے۔ جس پر چھوڑنے سے پہلے تکبیر پڑھ لی گئی تھی اور اسے حلال قرار دینا چاہیئے۔ ان دونوں میں قطعی امتیاز کا کوئی ذریعہ ممکن نہیں۔ چونکہ تمام ذبح کئے جانے والے حیوانات میں حرمت اصل ہے اور حلت صرف تکبیر پڑھ کر ذبح کرنے سے ثابت ہوتی ہے یا تیر اور دوسرے آلات کو تکبیر پڑھ کر استعمال کرنے سے شکار کردہ جانور حلال قرار دیا جاتا ہے۔ مگر مذکورہ صورت میں حلت کی کوئی یقینی دلیل موجود نہیں۔ لہٰذا اس جانور میں حرمت کا اصلی حکم باقی رہے گا۔ تاوقتیکہ اس کی حلت دلیل سے ثابت نہ ہو جائے [2]

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر ابو زہرہ ص ۲۶۸

[2] حوالہ مذکور ص ۲۹۲

مصالح مرسلہ: امام احمد مصالح مرسلہ سے بھی احتجاج کرتے ہیں۔ حاکم رعیت کی فلاح وبہبود کے لئے جو ذرائع استعمال کرتا ہے امام احمد نے اس ضمن میں جو فتاوی شرعی سیاست کے بارے میں تحریر کئے ہیں وہ مصالح مرسلہ کے قبیل سے ہیں۔ اگرچہ ان میں کوئی نص شرعی وارد نہیں ہوئی مثلاً شرارت پسند عناصر کو ملک بدر کرنا جہاں ان سے کسی خطرہ کی توقع نہ ہو یا ماہ رمضان میں شراب پینے والے کو شریعت کی مقرر کردہ سزا سے زیادہ سزا دینا

امام احمد فرماتے ہیں:

"ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ جب حاکم لواطت کا ارتکاب کرنے والے کو نذر آتش کرنا چاہے۔ تو وہ شرعاً ایسا کر سکتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت خالد بن ولید نے حضرت ابوبکر کو ایک خط میں تحریر کیا کہ عرب کے ایک علاقہ میں ایک ایسا شخص دیکھنے میں آیا جس سے عورت کی طرح بدکاری کی جاتی ہے۔ حضرت ابوبکر نے صحابہ سے مشورہ کیا۔ حضرت علیؓ بھی موجود تھے اور آپ نسبتاً اس جرم کی سزا دینے میں زیادہ تشدد سے کام لیتے تھے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا اس جرم کا ارتکاب صرف ایک ہی قوم نے کیا تھا اور ان کا حشر آپ کو معلوم ہے۔ میرا خیال ہے کہ مجرم کو آگ میں جھونک دینا چاہیئے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے خالد بن ولید کو لکھ بھیجا کہ اسے نذر آتش کردو۔ حضرت خالدؓ نے تعمیل ارشاد کردی۔ حضرت زبیرؓ اور ہشام بن عبدالملک اموی نے یہی عمل اختیار کیا"

امام احمد فرماتے ہیں سلطان پر واجب ہے کہ صحابہ کرام پر طعن کرنے والے کو قرار واقعی سزا دے اور اسے ہرگز معاف نہ کرے۔ بلکہ سزا دے کہ اس سے توبہ کا مطالبہ کرے اگر توبہ کرے تو بہتر ورنہ پھر سزا دے۔

جس چیز میں کوئی مصلحت پائی جاتی ہو وہ مشروع ہے۔ بلکہ بعض اوقات حکام پر اس کو نافذ کرنا واجب ہو جاتا ہے تاوقتیکہ شریعت میں اس کی ممانعت وارد نہ ہو۔[1]

---

[1] حیات احمد ابن حنبل از پروفیسر ابوزہرہ ص ۳۰۰ - اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۴۵ - ۴۷ مطبع الکردی

۲۳ الذَّرائع

الذَّرائعُ : ابن حنبل ذرائع کو بھی ایک شرعی قاعدہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ متاخرین حنابلہ مثلاً شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ابن قیمؒ اور دیگر حنبلی علماء بھی ذرائع سے احتجاج کرتے ہیں۔

ذرائع کی مثال یہ ہے کہ تجارتی قافلہ جب فروختنی اشیاء لے کر شہر میں آرہا ہو تو بازار میں پہونچنے سے قبل شہر کے باہر ان سے سودا کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ مختلف فروختنی اشیاء کے نرخ میں تحکم کا ذریعہ ہے اور اس سے فروخت کنندہ کو نقصان پہنچ جانے کا احتمال ہے۔ اگرچہ پہلے سرا ہونے کے لحاظ سے اسے جائز ہونا چاہیئے۔

اسی طرح خوردنی اشیاء اور دیگر ضروریات زندگی کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے۔ کیونکہ یہ لوگوں کے لئے باعث تکلیف ہے۔ حاکم وقت کو یہ حق حاصل ہے کہ لوگوں کو اس سے منع کرے اور بازار کے بھاؤ انہیں فروخت کرنے پر مجبور کرے۔ اگر کسی شخص کے پاس غلہ ہو اور وہ اس سے بے نیاز ہو یا جنگی ہتھیار ہوں اور اسے ان کی ضرورت نہ ہو اور لوگ جہاد کے لئے ان کے خواہشمند ہوں تو اس صورت میں حاکم وقت لوگوں کی تکلیف کا ازالہ کرنے اور فساد کو روکنے کے لئے اس میں مداخلت کرسکتا ہے۔

ہمارے محترم استاذ پروفیسر محمد ابو زہرہ فرماتے ہیں۔

"امام احمد اسی قاعدہ کے پیش نظر یہ فتویٰ صادر کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے پاس کھانے پینے کی کوئی چیز موجود ہو۔ ایک ضرورت مند شخص اس سے طلب کر رہا ہو اور وہ نہ دے۔ نتیجہ کے طور پر وہ شخص بھوک سے مر جائے تو اسے دیت ادا کرنا ہوگی۔ باوجودیکہ وہ شخص دانستہ یا نادانستہ کسی طرح بھی قاتل قرار دیئے جانے کا مستحق نہیں۔ تاہم اسے دیت ادا کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ مطلوبہ

چیز نہ دینے کے باعث وہ قتل کا موجب ٹھہرا قتل کا باعث ہونے شر و فساد کا سدباب کرنے اور لوگوں میں تعاون کی سپرٹ پیدا کرنے کے لئے اس پر دیت ادا کرنا واجب قرار دیا جائے گا[1]،،

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ حنبلی فقہ کے مقلد نہ تھے: یہ ہیں حنبلی فقہ کے اصول و قواعد جن کو میں نے کسی حد تک تفصیلاً بیان کیا ہے۔ یہی وہ اصول ہیں جن پر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بحث واجتہاد کی بنا پر گامزن رہے، مقلد و متبع ہونے کے لحاظ سے نہیں۔

یہ اصول مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ کتاب۔

۲۔ حدیث نبوی۔

۳۔ فتاویٰ صحابہ۔

۴۔ فتاوی تابعین۔

۵۔ اجماع۔

۶۔ قیاس۔

۷۔ استصحاب۔

۸۔ مصالح مرسلہ

۹۔ ذرائع[2]

حنبلی فقہ اور امام ابن تیمیہؒ کے اصول و قواعد کا مختصرہ تذکرہ کرنے کے بعد میرے خیال میں مناسب ہوگا کہ اب ابن قیمؒ کے اصولِ استنباط کا تذکرہ شروع کیا جائے۔ چنانچہ اب میں تفصیلاً یہ اصول بیان کروں گا۔

---

[1] حیات احمد ابن حنبل از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۳۱۱

[2] حیات ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابوزہرہ صفحات ۴۹۳-۴۵۳ - ۵۰۰، ۵۰۸-

۲۴- ابنِ قیّم کے اصولِ استنباط

ا۔ نصوص : ابن قیم کی رائے میں نصوص کتاب وسنت اساس استنباط ہیں۔ فقیہ کی نظر سب سے پہلے کتاب وسنت پر پڑنی چاہیئے۔ جب پیش افتادہ مسئلہ کا حکم کتاب وسنت سے معلوم کیا جا سکتا ہو تو ان سے تجاوز کرنا کسی طرح روا نہیں۔ ابن قیم نے اس امر کے اثبات میں مختلف ومتعدد قسم کے دلائل پیش کئے ہیں کہ نص کے موجود ہوتے ہوئے اس کے خلاف فتویٰ دینا حرام ہے آپ فرماتے ہیں۔

پہلی دلیل : فرمان باری تعالےٰ ہے:۔

"وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا"

(الاحزاب - ۳۶)

کسی مومن مرد وعورت کے شایان شان نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کسی امر کا فیصلہ صادر کر دیں کہ انہیں چون وچرا کا کوئی اختیار باقی رہے۔ جو شخص بھی اللہ تعالےٰ اور رسول علیہ السلام کی نافرمانی کریگا وہ واضح طور پر سیدھی راہ سے بھٹکا ہوا ہوگا۔

دوسری دلیل : ارشاد ہوتا ہے:۔

"اِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ"

(النور - ۵۱)

جب ایمان والوں کو خدا ورسول کی طرف اس لئے دعوت دی جاتی ہے کہ وہ ان کے مابین فیصلہ صادر کر دیں تو وہ صرف یہ کہہ دیتے ہیں کہ آمنّا وصدّقنا۔ دراصل یہی لوگ فلاح وبہبود سے ہمکنار ہونے والے ہیں۔

تیسری دلیل : فرمایا:۔

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ" (المائدہ۔۴۴)	جو لوگ خدا کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ کافر ہیں۔
چوتھی دلیل: "وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ" (المائدہ۔۴۵)	جو لوگ خدا کے اتارے ہوئے احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ ظالم ہیں۔
پانچویں دلیل: وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ" (المائدہ۔۴۷)	جو لوگ خدا کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ فاسق ہیں۔
چھٹی دلیل: وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلَالٌ وَّهٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَ (النحل۔۱۱۶)	تم اپنی زبانوں سے جو جھوٹ موٹ کہتے ہو اس میں یہ بات نہ کہہ دو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام یہ خدا تعالیٰ پر دروغ بافی ہے اور واضح ہو کہ افترا پردازی کرنے والے کبھی فلاح و بہبود سے ہمکنار نہیں ہوتے۔

مذکورہ بالا قرآنی آیات سے واضح ہوتا ہے کہ پیش آمدہ حوادث کا فیصلہ خدا کے نازل کردہ احکام کی روشنی میں کرنا چاہیئے۔ ان سے روز روشن کی طرح واضح ہوتا ہے کہ خدا کی حلال کردہ چیزوں کی تحریم اور حرام کردہ اشیاء کی تحلیل قطعی طور پر حرام ہے۔ ابن قیم نے اس امر کے اثبات میں بکثرت آیات قرآنی پیش کی ہیں۔

ابن قیم صرف قرآنی دلائل ہی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس کے بعد احادیث نبوی بھی پیش کرتے ہیں۔ بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس سے روایت ہے کہ ہلال بن اُمیہ نے بارگاہ نبوی میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری بیوی نے شریک بن سحماء کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کیا ہے پھر تفصیلاً حدیث بیان کی اور اس کے ضمن میں لعان کا واقعہ نیز آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ذکر کیا:

"خیال رکھیئے گا! اگر اس عورت کے یہاں سرگین چشم لحیم شحیم بچہ تولد ہو تو وہ شریک بن سحماء کا ہوگا اور اگر ایسا ویسا ہوا تو وہ ہلال بن امیہ کا ہوگا۔"

چنانچہ بڑا بدشکل بچہ پیدا ہوا۔ آنحضور نے فرمایا:

"لَوْلَا مَا مَضٰى مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ لَكَانَ   اگر خدا کی کتاب کا حکم پہلے سے نافذ نہ ہو چکا

لِیْ وَلَہَا شَانٌ" ہوتا تو میں اس عورت کو سخت سزا دیتا۔

ابن قیمؒ یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ کتاب اللہ سے آپ کی مراد غالباً یہ آیت کریمہ ہے:۔

"وَيَدْرَءُ عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ" (النور۔ ۸) لعان کے وقت اگر عورت چار مرتبہ اپنی پاکیزگی کی شہادت دے دے تو سزا سے بری ہو جائے گی

اور آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لَکَانَ لِیْ وَلَہَا شَانٌ" کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس پر زنا کی حد قائم کر دیتے۔ کیونکہ اس کا نوزائیدہ بچہ اس آدمی کا ہم شکل تھا جس کے ساتھ وہ متہم ہوئی تھی۔ مگر قرآن مجید نے فیصلہ کر دیا اور اب اس میں کسی قول و قرار اور اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہی

نصوص کتاب وسنت کے علاوہ ابن قیمؒ صحابہ وتابعین کے اقوال ذکر کرتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ شرعی نصوص کو جملہ اقوال پر ترجیح حاصل ہے اور کسی قیمت پر ان کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ اس سلسلہ میں ابن قیمؒ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے سفیان بن عیینہ سے سنا، انہوں نے عبداللہ بن ابی یزید سے، انہوں نے اپنے والد سے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے قبیلہ زہرہ کے ایک شیخ کو کہلا بھیجا، وہ شیخ ہمارے یہاں اقامت گزین تھے ان کی معیت میں میں بھی حضرت عمرؓ کے یہاں حاضر ہوا۔ حضرت عمرؓ نے انہیں ولادت کی ایک جاہلانہ قسم کے متعلق دریافت کیا۔ شیخ نے جواب دیا۔ بیوی فلاں شخص کی ہے اور نطفہ فلاں آدمی کا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا آپ نے ٹھیک کہا۔ مگر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بیوی ہی کے حق میں تھا۔

صحیح مسلم میں لیث یحییٰ بن سعید سے وہ سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ ابن عباس اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن ایک مرتبہ اس مسئلہ میں تبادلۂ افکار کر رہے تھے کہ جب حاملہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے اور اس کے خاوند کی وفات کے فوراً بعد اس کے یہاں بچہ تولد ہو تو اس کی عدت کیا ہو گی؟ ابن عباسؓ فرماتے تھے کہ اس کی عدت ابعد الاجلین ہے۔ ابوسلمہ کا خیال تھا کہ وضع حمل کے ساتھ اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ ابوہریرہؓ فرمانے لگے میں اپنے برادر زادہ ابوسلمہ سے اتفاق کرتا ہوں۔ باہم تبادلۂ افکار کے بعد انہوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا، انہوں نے فرمایا سبیعہ اسلمیہ کے یہاں ان کے خاوند کی وفات کے چند روز بعد بچہ تولد ہوا تو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے انہیں نکاح کرنے کی

اجازت مرحمت فرمائی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں مدینہ کے ایک قابلِ اعتماد شخص نے ابن ابی ذِئب سے روایت کیا وہ فرماتے تھے۔ سعد بن ابراہیم نے ایک شخص کے بارے میں ربیعہ بن عبدالرحمٰن کی رائے کے مطابق فیصلہ صادر کر دیا۔ میں نے کہا کہ آنحضور کا فیصلہ اس کے خلاف تھا۔ سعد ربیعہ سے کہنے لگے دیکھیئے! ابن ابی ذِئب ایک قابل اعتماد شخص ہیں اور وہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فیصلہ کے خلاف روایت کرتے ہیں۔

ربیعہ کہنے لگے میں نے اپنے اجتہاد سے یہ فتویٰ دیا تھا اور اب تو آپ کا حکم بھی نافذ ہو چکا ہے۔ اب کیا ہو سکتا ہے۔

سعد بولے۔

"مقامِ افسوس ہے کہ سعد کا حکم تو نافذ ہو جائے اور حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ مردود قرار پائے۔ میں اپنا فیصلہ رد کر دوں گا اور آپ کے فیصلہ کی تعمیل کروں گا چنانچہ سعد نے وہ حکم نامہ منگوا کر پھاڑ ڈالا اور مدعا علیہ کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا۔"

*

۲۵ — نصوص اور اقوال الرِّجال کا تقابُل

نصُوص کے مقابلہ میں اقوال الرِجال کی حیثیت: اکابر ائمہ سے نصُوص شرعیہ کی تقدیم و ترجیح کے بارے میں جو اقوال منقول ہیں۔ ابن قیم ان کے ذکر کرنے سے کبھی پہلو تہی نہیں کرتے۔ چنانچہ مشہور صوفی اصم سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے ربیع سے سنا اور ربیع نے امام شافعیؒ کو یہ فرماتے سُنا:

اِذا وجدتم فی کتابی خلاف سنة رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فقولوا لسنة رسول اللہ ودعوا ما قلت"

جب میری کتاب میں حدیث رسول اللہ کے خلاف کوئی چیز پاؤ تو میرا قول چھوڑ دو اور حدیث کے مطابق فتویٰ دو۔

امام حاکم فرماتے ہیں ابو عمران سماک نے ابوسعید جَصّاص سے انہوں نے ربیع بن سلیمان سے انہوں نے امام شافعیؒ سے سنا جب کہ ایک شخص نے آپ سے ایک مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے جواباً فرمایا: حدیث نبوی میں یوں وارد ہے۔ سائل نے پوچھا کیا آپ بھی اس حدیث کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں؟

یہ سن کر امام شافعیؒ کانپنے لگے، رنگ زرد پڑ گیا۔ چہرہ متغیر ہو گیا۔ غضب ناک ہو کر فرمایا:

"ویحك ای ارض تُقِلّنی وای سماءٍ تُظِلّنی اذا رویتُ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیئاً فلم اقل به نعم علی الراس والعین نعم علی الراس والعین"

ہائے افسوس! کون سی زمین میرا بوجھ اٹھانا گوارا کرے گی اور کونسا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہو گا جب میں ایک حدیث بیان کروں اور اس کے مطابق فتویٰ نہ دوں۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بسر و چشم مجھے منظور ہے اور اس کے تسلیم کرنے میں مجھے کوئی تامل نہیں

پھر ابن قیّم امام شافعی کی تصریحات ذکر کرتے ہیں کہ اہل علم کے لئے یہی طریقہ قابل اتباع

ہے کہ نصوص کو قول بالرائے کے مقابل میں ترجیح دی جائے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"اہل علم اور صلحاء کو بھی طریق اجتہاد زیبا ہے۔ مگر تمہارے طور طریقے اس سے یکسر مختلف ہیں۔ تم سنت کے تارک ہو اور اس پر طرہ یہ کہ تم اپنے آراء و افکار کی اتباع میں حدیث نبوی کو چھوڑ رہے ہو اور اس کے سوا اس کی اور کوئی وجہ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم علم و فضل کے ٹھیکہ دار بن گئے ہو۔ اپنی مرضی سے جس پر چاہو عمل کرتے ہو اور جسے چاہتے ہو ترک کر دیتے ہو"

قیاس مردار کی طرح اضطراری حالت ہی میں روا ہے: ابن قیمؒ فرماتے ہیں، ہر مسلمان کیلئے امام شافعی کا یہ فرمان واجب اتباع ہے۔ کیونکہ قول بالرائے مردار اور خون کی طرح صرف اضطراری حالت میں روا ہے اسی طرح عند الضرورت ہی قیاس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے[1]۔ یہاں طبعاً ایک سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ ابن قیمؒ جس حد تک اتباع کتاب و سنت کی دعوت دیتے ہیں کیا عملاً اس پر گامزن رہے ہیں یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن قیمؒ اس جادۂ مستقیم پر چلنے کے بڑے حریص تھے اور توفیق ربانی اس ضمن میں ہمیشہ آپ کے شامل رہی۔ مسائل و احکام کے استنباط میں آپ نصوص کے چشمۂ صافی سے اپنی علمی پیاس بجھاتے اور انہیں پر اعتماد کرتے استنباط کرتے وقت نصوص سے وہ معانی ہرگز اخذ نہ کرتے جن کی وہ متحمل نہ ہوتیں۔ ان سے سرمو انحراف انہیں گوارا نہ ہوتا۔

مندرجہ ذیل مسائل اس کے زندہ گواہ ہیں:۔

جب عورت اس امر کی تائید میں ایک گواہ پیش کرے کہ خاوند نے اسے طلاق دے دی ہے اور خاوند منکر ہو تو ابن قیمؒ اس مسئلہ میں ایک حدیث روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جب عورت مدعی ہو کہ اس کے خاوند نے اسے طلاق دے دی ہے اور اس پر ایک عادل گواہ بھی پیش کرے تو خاوند کو حلف دلایا جائے اگر وہ قسم کھالے تو گواہ کی شہادت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر حلف سے انکار کرے تو اس کا انکار ایک دوسرے گواہ کے قائم مقام

---

[1] یہ اقوال اعلام الموقعین جلد ۲ مطبع الکردی صفحات ۳۵۹ تا ۳۶۶ سے ماخوذ ہیں۔

ہوگا اور عورت مطلقہ بن جائے گی۔ ابن قیم فرماتے ہیں یہ حدیث چار امور پر مشتمل ہے۔

۱۔ طلاق میں ایک شہادت معتبر نہیں اور ایک شہادت کے ساتھ عورت کو حلف نہیں دلایا جا سکتا

۲۔ طلاق کے دعوی میں جب عورت گواہ پیش نہ کر سکے تو خاوند کو حلف دلایا جائے۔

۳۔ جب عورت ایک گواہ پیش کر دے اور خاوند قسم کھانے سے منکر ہو تو عورت کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائے گا۔

۴۔ خاوند کا قسم سے انکار کرنا ایک گواہ کا حکم رکھتا ہے۔ جب عورت ایک گواہ پیش کرے جو شرعاً نصف شہادت ہے تو خاوند کا حلف سے انکار کرنا دوسرے گواہ کے جا بجا ہوگا۔

پھر اس فیصلہ کی صحت و استحکام پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فیصلہ شہادت اور انکار حلف پر مبنی ہے اور اس میں بے حد قوت پائی جاتی ہے کیونکہ شہادت اور انکار حلف مختلف الجہات قسم کے دو سبب ہیں اور ان کی وجہ سے مدعی کا دعوی بڑی حد تک مضبوط ہوگیا اور اس کے حق میں فیصلہ دے دیا گیا[1]۔

ابن قیمؒ اپنے نصب العین پر بڑی سختی سے کاربند تھے یہی وجہ ہے کہ آپ سنت رسول صلے اللہ علیہ وسلم سے تمسک کی دعوت دینے میں بڑی سرگرمی دکھاتے تھے۔ کیونکہ سنت کو ترک کرنے سے اس کے آثار و نقوش کے مٹ جانے کا خطرہ ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ لوگ صرف اسوۂ نبوی پر گامزن رہیں بلکہ اس کے عین برعکس دیکھا جاتا ہے کہ لوگ مخالف سنت کے امور سے بڑی حد تک مانوس ہو گئے اور اسی راہ پر چل نکلے جو اعمال منقولات کی راہ سے آتے ہیں وہ مخالف سنت نہیں ہوتے البتہ بعض اجتہادی امور خلاف سنت ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ خلاف سنت اعمال مردود ٹھہریں گے۔ ابن قیمؒ کا قول ہے کہ اگر سنت رسولؐ پر عمل کرنا چھوڑ دیا جائے تو اسوۂ رسول بے کار ہو کر رہ جائے اور ان کے آثار و نقوش خطۂ ارضی سے محو ہو جائیں۔ ہمارے معاشرہ میں ایسے اعمال کی کمی نہیں، جو خلاف سنت ہونے کے باوجود لوگوں میں عام طور سے رائج ہیں اور ایک زمانہ ہونے پر بھی ان پر کوئی تغیر نہیں آیا۔ ہر لمحہ کسی نہ کسی سنت کی خلاف

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۹۵ - ۹۶ مطبع صبیح۔

ورزی ہو رہی ہوتی ہے اور یہ عمل جاری رہتا ہے۔ بہت کم سنتیں اس دور میں معمول بہا ہیں اور ان میں بھی تغافل و تکاسُل کا مرض عام ہے اور لاتعداد سنتیں تو بالکل معطل ہو کر رہ گئی ہیں اگر سنت نبوی کا احساس رکھنے والے ان پر عامل ہوتے تو لوگ کہہ دیتے کہ فلاں سنت آج کل متروک ہے۔ خلاصۂ کلام! مخالفِ سنت اعمال و امور نقل کی راہ سے نہیں آئے بلکہ اجتہاد کے راستہ سے داخل ہوئے ہیں اور اجتہاد جب خلافِ سنت ہو تو ٹھکرا دینے کے لائق ہے یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ تعلیمات، سنتِ صحیحہ کے ہرگز خلاف نہیں ہوتیں [1]

قبولِ روایت میں احتیاط : ابن قیم حدیث نبوی میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے۔ احادیث صحیحہ کے اخذ کرنے اور ان سے احتجاج کرنے میں آپ وسیع معلومات سے بہرہ ور تھے۔ صحیح احادیث کے مخالف جو احادیث ہوتیں ان کو نظر انداز کر دیتے ذیل میں اس کی مثال ملاحظہ فرمایئے۔

ابن قیم یہ مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ جب ایک شخص کے پیٹنے سے حاملہ عورت کی موت واقع ہو جائے تو اس میں شرعی حکم کیا ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے دو روایتیں بیان کیں ایک صحیح اور دوسری ضعیف۔ پہلی کو معمول بہ قرار دیا اور دوسری کو ترک کر دیا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بخاری و مسلم میں مروی ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں آپس میں لڑنے لگیں ایک نے دوسری کو تیر مار کر ہلاک کر دیا۔ مقتولہ حاملہ تھی اسکا بچہ بھی فوت ہو گیا۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ صادر فرمایا: کہ مقتول بچے کے عوض ایک لونڈی یا غلام دیا جائے اور قاتلہ کے ورثاء مقتولہ کی دِیت ادا کریں کیونکہ یہ قتل شبہ عمد کی قسم سے ہے اور اس میں قصاص واجب نہیں۔

ابن قیم اس روایت سے استناد کرتے ہیں اور سُنن نسائی کی اس روایت کو متروک العمل قرار دیتے ہیں جس میں آپ سے یہ الفاظ منقول ہیں کہ قاتلہ کو مقتولہ کے عوض قتل کیا جائے ابن قیم فرماتے ہیں: صحیح یہ ہے کہ آپ نے قاتلہ کو قتل کرنے کا حکم صادر نہیں کیا کیونکہ صحیحین میں یہ الفاظ وارد ہیں کہ مقتولہ کی دیت قاتلہ کے ورثاء پر ہو گی۔

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۰۷ -

اقوالِ صحابہ کی عدمِ حجیت: ابن قیمؒ کے یہاں یہ قاعدہ ہر حال میں واجب التعمیل ہے کہ نصوصِ شرعیہ دیگر دلائل کے مقابلہ میں قابلِ تقدیم و ترجیح ہیں اسی قاعدہ کی اساس پر آپ روایاتِ صحابہ کو حجت مانتے ہیں مگر ان کے افکار و آراء سے استناد نہیں کرتے۔ اس کی وجہ آپ یہ بیان کرتے ہیں کہ روایات بلاشبہ خطا سے پاک ہیں مگر افکار و آراء میں خطاء کا احتمال موجود ہے۔ صحابہ کی رائے جب اس کی روایت کے خلاف ہو تو اس میں مندرجہ ذیل احتمالات کا امکان ہے:

۱۔ صحابی اپنی روایت کردہ حدیث کو بھول گیا۔

۲۔ وہ روایت کی تاویل کر رہا ہے۔

۳۔ اس کے خیال میں کوئی دوسری دلیل اس کی معارض ہے جو اس روایت کے مقابلہ میں لائقِ ترجیح ہے۔

۴۔ صحابی کے نزدیک وہ روایت منسوخ ہے۔

۵۔ صحابی بیان کردہ روایت کو مخصوص سمجھتا ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ اس قدر احتمالات کی موجودگی میں صحابی کی رائے کیونکر تسلیم کی جا سکتی ہے اور ان کثیر احتمالات کے ہوتے ہوئے اس کی روایت کو ترک کرنے کے لئے کیا وجہ جواز ہو سکتی ہے؟ یہ تو ایسے ہوا جیسے ایک جانی پہچانی چیز کو ایک ظنّی اور موہوم چیز کی امید پر ترک کر دیا جائے۔

ابن قیمؒ صحابی کی روایت کو قابلِ اخذ و احتجاج اور اس کے قول کو ناقابلِ تسلیم سمجھنے کی مثال میں ابن عباس کی یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ بریرہ نامی لونڈی کو جب فروخت کر دیا گیا تو اسے صرف اختیار دے دیا گیا تھا اور اس کی فروختگی کو طلاق پر محمول نہیں کیا گیا تھا اس کے برعکس ابن عباس کا خیال ہے کہ لونڈی کو فروخت کر دینے سے وہ مطلقہ ہو جاتی ہے[1]۔

اس کی دوسری مثال لفظ "قرء" کے مفہوم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں:

"طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا — لونڈی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۷۰۔

حیضتان: رواہ ابوداؤد وابن ماجۃ حیض (بر روایت ابوداؤد، ابن ماجہ وترمذی)
والترمذی)

اس روایت کے عین برعکس حضرت عائشہ کا اپنا نقطہ نظر یہ ہے کہ "قرء" طہر کو کہتے ہیں۔
ابن قیمؒ حسبِ دستور یہاں بھی حضرت عائشہ کی روایت پر عمل کرتے ہیں اور ان کی ذاتی رائے کو نظر انداز کر دیتے ہیں[1] الغرض صحابی کی روایت اور رائے میں جہاں بھی تصادم واقع ہوتا ابن قیمؒ صرف روایت سے استناد کرتے ہیں اور قول ترک کر دیتے ہیں۔

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۰۳۔

۲۶۔ کتاب و سُنّت کا تعلق ابنِ قیّمؒ کی نگاہ میں

یہ امور قابلِ غور ہیں:

۱۔ سُنّت کی تعریف کیا ہے۔

۲۔ کن دلائل کی بنا پر یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ سنت دین میں برہان و حجّت کی حیثیت رکھتی ہے۔

۳۔ سنّت کتاب اللہ سے دوسرے درجہ پر ہے۔

۴۔ قرآن اور احادیث آحاد میں عام کا مرتبہ

۵۔ سنّت کا مرتبہ ابن قیّمؒ کی نگاہ میں۔

۶۔ ابن قیّمؒ اور شاطبی کے نقطہ ہائے نظر میں تطابق و توافق

۷۔ کیا سنّت سے زیادت علی الکتاب درست ہے؟

۸۔ ابن قیّمؒ کے دلائل و براہین اپنے نقطہ نظر کے اثبات میں ہیں۔

۹۔ مخالفین کے دلائل۔

۱۰۔ خاتمہ بحث۔

اب یکے بعد دیگرے مذکورہ امور زیر بحث آئیں گے۔ تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

سنّت کی تعریف: سنّت ان جملہ اقوال و افعال اور تقریرات کو کہتے ہیں جو آنحضور سے منقول ہوں:

قولی سنت کی مثال یہ ہے:۔

"اَلَا لَا یَحِلُّ لَکُمُ الْحِمَارُ الْاَھْلِی وَ لَا کُلَّ ذِیْ نَابٍ مِّنَ السِّبَاعِ"

پالتو جانور گدھا تمہارے لئے بالکل حلال نہیں۔ اسی طرح دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے جانور بھی روا نہیں۔

فعلی سنت کی مثال میں نماز کے ارکان مناسک حج اور اسی قسم کے دیگر اعمال پیش کئے جا سکتے ہیں۔

تقریری سنت کا مفہوم یہ ہے کہ صحابہ نے آنحضورؐ کی موجودگی میں کوئی کام کیا ہو اور آپ نے اس پر سکوت فرمایا ہو۔ یا آپ کی عدم حاضری میں کوئی کام کیا۔ آپ کو اس کی اطلاع دے دی گئی ہو اور پھر بھی آپ خاموش رہے ہوں۔ کسی کام کو دیکھ کر اگر آپ کے چہرہ مبارک پر خوشنودی کے آثار پائے گئے ہوں تو آپ کی خاموشی کی طرح اسے بھی آپ کی رضامندی پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً آپ کے دستر خوانوں پر گوہ کا گوشت کھایا گیا اور آپ نے اس سے منع نہیں فرمایا۔[1]

بعض اوقات لفظ "سنت" کا اطلاق عمل صحابہ پر بھی ہوتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ کتاب و سنت سے اس کا عملی اثبات ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔ کیونکہ ممکن ہے وہ سنت نقل ہو کر ہم تک نہ پہنچی ہو یا وہ ایسے اجتہاد پر مبنی ہو جس پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہو۔ یہ حدیث نبوی اس کی تائید کرتی ہے۔

"عَلَيْكُم بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ"[2] میری اور میرے ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کی سنت پر عامل رہو۔

حدیث کی تعریف: حدیث لغت کے اعتبار سے ہر بات کو کہتے ہیں جو بیان کی جائے۔ جب حدیث کو رسول اللہ سے مختص کر دیا جائے تو بعض علماء کے نزدیک اس کا اطلاق محض قولی حدیث پر ہوگا۔ لہٰذا حدیث بایں معنے سنت کی ایک قسم ٹھیرے گی۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ حدیث و سنت مترادف ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں اس طرح حدیث سے مراد جملہ اقسام حدیث ہوں گے۔[3]

اب سوال یہ ہے کہ سنت دین میں کیونکر حجت ہے اور کن دلائل سے اس کا اثبات ہوتا ہے؟

جواباً گذارش ہے کہ سنت مسلمانوں پر حجت ہے اور اصولِ استنباط میں ایک عظیم اصل و

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۳۴

[2] الموافقات للشاطبی ۳/۴

[3] اصول التشریع الاسلامی ص ۳۴۔

اساس کی حیثیت رکھتی ہے۔ اب اس پر تفصیلی دلائل ملاحظہ فرمایئے:

حجیّت حدیث کے دلائل: خداوند قدوس نے اپنی کتاب عزیز کے بیشتر مقامات میں اطاعت رسول کا حکم دیا اسے اپنی اطاعت کے ساتھ مقرون کیا اور اطاعت رسول کو اپنی اطاعت قرار دیا۔ فرمان باری ہے:۔

پہلی دلیل: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (الحشر - ۷)

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم جس بات کا حکم دیں اس پر عمل کرو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ اور خدا سے ڈرتے رہو کیونکہ اللہ تعالےٰ سخت سزا دینے والے ہیں۔

یہ آیت کریمہ اور اس قسم کی دوسری متعدد آیات اطاعت رسول کو ضروری قرار دیتی ہیں اور ان کی مخالفت سے ڈراتی ہیں۔

دوسری دلیل: متعدد احادیث نبوی سے مستفاد ہوتا ہے کہ سنت اصولِ دین میں ایک عظیم اصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ مثلاً حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن بھیجا تو دریافت فرمایا۔ آپ پیش آمدہ امور میں کیونکر فیصلہ کریں گے؟

حضرت معاذ بن جبل نے عرض کیا:

"کتاب اللہ کے مطابق"

آپ نے فرمایا۔ اگر خدا کی کتاب میں وہ مسئلہ مذکور نہ ہو تو پھر؟

عرض کیا:۔

"سنت رسول اللہ کی روشنی میں!

فرمایا: اگر حدیث میں بھی اس کی تفصیلات نہ مل سکیں تو تب؟

حضرت معاذ نے عرض کیا:

"میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اپنی سعی و جہد کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کروں گا" معاذ فرماتے ہیں کہ آنحضورؐ نے میرے سینے پر ہاتھ مار کر فرمایا:

"خدا کا شکر ہے کہ اس نے میرے فرستادہ کو میری رضامندی کے مطابق کام کرنے کی توفیق ارزانی فرمائی"[1]

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۱۰

تیسری دلیل : حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے منیٰ کی مسجد خیف میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا :-

"خدا اس شخص کو خوش و خرم رکھے جس نے میری بات سن کر اسے محفوظ رکھا اور ایسے شخص تک پہنچایا جس نے اُسے نہیں سُنا تھا کیونکہ علم کے لاتعداد متلاشی حقیقی علم و فضل سے محروم ہوتے ہیں اور بسا اوقات شیوخ و اساتذہ کی نسبت ان کے تلامذہ زیادہ سمجھ دار ہوتے ہیں"

چوتھی دلیل : امام احمد رحمۃ اللہ علیہ عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ نے ایک مرتبہ ایسا بلیغ خطبہ دیا کہ دل بھر آگئے، آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑیاں لگ گئیں۔ صحابہؓ نے عرض کیا حضور! یہ تو آخری وعظ معلوم ہوتا ہے ہمیں کچھ وصیت فرمایئے: آپ نے فرمایا

"میں تمہیں خوفِ خدا اور سمع و اطاعت کا حکم دیتا ہوں۔ اگرچہ ایک غلام ہی کو تم پر حاکم بنا دیا جائے، جو شخص طویل عمر پائے گا، وہ کثیر اختلاف دیکھے گا۔ مگر تم میرے اور خلفاء راشدین کے طریقہ کو ہاتھ سے نہ جانے دو مضبوطی سے اسے تھامے رکھو محدثات و بدعات سے اجتناب کیجئے۔ جو نئی بات دین میں اختراع کی جائے وہ بدعت ہے ہر بدعت ضلالت ہے اور ہر ضلالت جہنم میں لے جانے والی ہے"

پانچویں دلیل : ابو داؤد مقدام بن معدیکرب سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا :-

"بلاشبہ مجھے قرآن کے ساتھ اسی قسم کی ایک اور چیز (حدیث) بھی عطا کی گئی ہے عنقریب ایک شکم سیر آدمی مسند سے تکیہ لگائے یہ کہے گا کہ صرف قرآن پر عمل کیجئے جس چیز کو اس میں حرام پاؤ اسے حرام سمجھو اور جسے حلال پاؤ اسے حلال تصور کرو، تمہیں واضح ہو کہ پالتو گدھا بالکل روا نہیں۔ اسی طرح دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے درندے حرام ہیں ذمی کی گری پڑی چیز بھی حلال نہیں مگر یہ کہ اس کا مالک اس سے بے نیاز ہو تو اس کے لینے میں حرج نہیں جو شخص کسی قوم کے یہاں مہمان ہو تو اس کی

ضیافت ضروری ہے اور اگر اس کی مہمانی کا اہتمام نہ کریں تو وہ اپنی مہمانی کے بقدر جبراً ان سے وصول کر سکتا ہے[1] ۔"

سنت قرآن سے دوسرے درجہ پر ہے :

سنت کا مرتبہ قرآن کے بعد ہے کیونکہ قرآن اجمالی و تفصیلی دونوں اعتبار سے قطعی الدلالت ہے۔ مگر سنت صرف اجمالاً قطعی الدلالت ہے تفصیلاً نہیں ۔حدیث کا مرتبہ اس لیے بھی قرآن کے پیچھے ہے کہ حدیث قرآن کی تفسیر ہے اور ظاہر ہے کہ تفسیر و تشریح کا مرتبہ مفسَّر و مبیَّن سے پیچھے ہوگا۔ متعدد احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کا مرتبہ قرآن کے بعد ہے ۔ مثلاً حضرت معاذ بن جبل سے روایت کردہ حدیث جو قبل ازیں تفصیلاً ذکر کی جا چکی ہے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کے نام خط لکھتے ہوئے تحریر فرمایا تھا :

"اذا اتاك امر فاقض بما في كتاب الله فان اتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم "	پیش حوادث میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کیجئے اگر کتاب اللہ میں یہ فیصلہ موجود نہ ہو تو حدیث رسول کی روشنی میں اسے حل کیجئے ۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں :

"جب کوئی حادثہ پیش آئے تو کتاب اللہ کے مطابق اس کا فیصلہ کیجئے ۔ اگر کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو آنحضورؐ کے فیصلہ جات کی روشنی میں اس اس میں فیصلہ فرمایئے ۔"

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے جب کوئی شرعی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو قرآن مجید کے مطابق اس کا جواب دیتے اگر قرآن میں مذکور نہ ہوتا تو حدیث رسول اللہ سے اس کی گرہ کشائی فرماتے[2] ۔

ان دلائل و شواہد کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ کتاب اللہ بہر حال حدیث نبویؐ سے مقدم ہے ۔ اشیاء کی طبعی ترتیب اور عقل سلیم بھی اس کی تائید کرتی ہے ۔ کیونکہ قرآن حکیم ہی سے حدیث نبوی کا دین میں حجت ہونا ثابت ہوتا ہے اگر قرآن نہ ہوتا تو یہ کسی طرح معلوم

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۳۵ - ۳۶
[2] الموافقات للشاطبی ج ۴ ص ۳-۴ ۔

نہ کیا جا سکتا تھا کہ سنت رسول بھی اصولِ تشریع میں ایک عظیم اصل کا درجہ رکھتی ہے۔ قرآن حکیم مسلمانوں کے لئے دستورِ اساسی اور خدا کے نزدیک بڑا عالی مرتبت ہے۔ اس کی تلاوت عبادت کا درجہ رکھتی ہے۔ بخلاف ازیں سنت کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔

قرآن اور اخبارِ آحاد میں عام کی حیثیت: اب میں وہ مسئلہ ذکر کرنا چاہتا ہوں جو فقہاء کے مابین اختلافی رہا ہے اور جو ہمارے موضوع بحث سے بڑی حد تک ملتا جلتا ہے وہ مختلف فیہ مسئلہ قرآن و اخبارِ آحاد میں دلیل عام ہے فقہاء الرائے اور فقہاء حدیث قدیم زمانہ سے اس میں مختلف الخیال چلے آتے ہیں اور ہر ایک اپنا جداگانہ زاویۂ نگاہ رکھتا ہے۔

عام کے بارے میں احناف کا مسلک: احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عام القرآن دلالت و ثبوت دونوں کے اعتبار سے قطعی ہے۔ اخبارِ آحاد ظنی ہیں اور ظاہر ہے کہ ظنی قطعی کا معارض نہیں ہو سکتا۔ احناف حضرت ابوبکر کی جانب منسوب ایک قول سے احتجاج کرتے ہیں کہ آپ نے صحابہ کو جمع کر کے تمام ایسی احادیث کو رد کر دینے کا حکم دیا جو کتاب اللہ کے مخالف ہوں۔ اسی طرح حضرت عمر کے عمل سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے فاطمہ بنت قیس کی یہ حدیث تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ مطلقہ ثلاثہ نفقہ کا استحقاق نہیں رکھتی اور اس کی تردید میں فرمایا کہ ایک عورت کے کہنے سے ہم خدا کی کتاب کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ خصوصاً جب کہ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ سچ کہتی ہے یا دروغ گوئی سے کام لیتی ہے۔ اسی طرح حضرت عائشہ نے یہ حدیث تسلیم نہیں کی کہ رونے سے میت کو عذاب ہوتا ہے اور اس آیت سے استدلال کیا کہ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ[1]

امام مالکؒ کا نقطۂ نظر: امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا نقطۂ نگاہ عام کے بارے میں مختلف ہے اگاہے آپ عموم القرآن سے استدلال کرتے اور خبرِ واحد کو رد کر دیتے ہیں۔ بعض اوقات اخبارِ آحاد سے عموم القرآن کی تخصیص کر دیتے ہیں۔ جب اہل مدینہ کا تعامل اس کی تائید کر رہا ہو عموم القرآن سے استدلال کرنے کی مثال یہ آیت ہے۔

---

[1] بحوالہ ابوحنیفہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۵۱ - ۲۵۲ -

"قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهٖ"

(الانعام - ۱۴۵)

آپ فرما دیجئے کہ جو وحی میری جانب کی گئی ہے میں اس کی رو سے کھانے والے پر کسی اور چیز کو حرام نہیں پاتا الا یہ کہ وہ مردار ہو یا خون ہو جو بوقت ذبح بہایا گیا یا سؤر کا گوشت ہو کیونکہ وہ حرام ہے یا وہ چیز جسے غیر سے نامزد کر دیا جائے۔

آیت کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ جو اشیاء اس میں مذکور نہیں وہ حلال ہیں۔ چنانچہ امام مالک نے یہی مسلک اختیار کیا اور وہ حدیث تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جس میں ارشاد ہوتا ہے کہ پنجہ میں پکڑ کر کھانے والے طیور حرام ہیں۔ آیت کے عموم پر عمل کرتے ہوئے امام مالک ہر طائر کو حلال قرار دیتے ہیں اور اس میں پنجہ والے پرندے بھی داخل ہیں۔ حدیث کو اس بنا پر رد کر دیا کہ وہ آیت ہذا کے عموم کے منافی ہے۔

احناف کی رائے میں پنجہ میں پکڑ کر کھانے والے پرندے اور دانتوں میں پکڑنے والے درندے حرام ہیں۔ کیونکہ حدیث نبوی ان کی حرمت میں وارد ہو چکی ہے۔[1] امام زہری روایت کرتے ہیں کہ آنحضور نے فرمایا دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے درندے حرام ہیں۔[2] اگرچہ یہ خبر واحد ہے مگر عموم آیت کی تخصیص اس سے کی جا سکتی ہے۔ آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ جو اشیاء آیت میں مذکور نہیں وہ حلال ہیں۔ حالانکہ دیگر مخصصات سے اس عموم کی تخصیص ہو جاتی ہے، یہ آیت مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی اس کے بعد مدینہ منورہ میں شراب کو حرام قرار دیا گیا سورہ مائدہ میں گلا گھٹ کر مرنے والے لاٹھی کی ضرب سے مرے ہوئے، اونچی جگہ سے گر کر ہلاک شدہ سینگ کی ضرب سے مرے ہوئے جانور کی حرمت نازل ہوئی۔

اب ظاہر ہے کہ جب مذکورہ آیت میں ایک دفعہ تخصیص کا احتمال پیدا ہو گیا تو اخبار آحاد سے بھی اس کی تخصیص ممکن ہو گئی۔ لہٰذا پنجہ والے طیور اور دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے درندوں کی حرمت کا حکم ایک ایسے عموم پر وارد ہوا جس میں قبل ازیں تخصیص کا عمل دخل شروع ہو چکا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع للکاسانی ج ۵ ص ۳۹

[2] الجامع الاحکام القرآن للقرطبی ج ۷ ص ۱۱۷۔

اب یہ حنفیہ کے مسلمہ قواعد کے عین مطابق ہے احناف کے یہاں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جب عام کی تخصیص نہ ہوئی ہو تو وہ اپنے موضوع کے معنے میں مستعمل ہے۔ لہٰذا اپنے جملہ افراد میں حجت قطعی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں بلا دلیل تخصیص کا احتمال بے بنیاد ہوگا۔ لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ بلا شبہ اس کے جملہ افراد کو اس میں داخل سمجھا جائے۔ اگر شک و شبہ کی گنجائش باقی رکھی جائے تو لغت پر اعتماد نہیں رہے گا۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ آغاز کار میں عام کی تخصیص صرف دلیل قطعی سے روا ہے جب قطعی دلیل سے اس کی تخصیص ہو جائے تو باقی ماندہ افراد میں وہ ظنی دلیل کی حیثیت سے قائم رہے گا اور اس کے بعد قیاس یا خبر واحد سے بھی اس میں سے کچھ افراد کو نکالا جا سکے گا۔ باقی ماندہ افراد میں ظنی دلیل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد جو افراد بچیں گے ان میں سے ہر فرد کے متعلق یہ احتمال ہوگا کہ جو افراد خارج کئے جا چکے ہیں۔ ان کی طرح یہ بھی خارج ہو۔ پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ عام کی دلالت اس پر قطعی و حتمی نہ ہوگی[1]

امام مالک کے عموم القرآن سے احتجاج کرنے اور اس کے مقابلہ میں حدیث کو ترک کی دوسری مثال یہ آیت ہے:۔

امام مالک کے نزدیک کتے کی طہارت: "مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ" (المائدہ - ۴)

(سکھلائے ہوئے شکاری جانوروں سے جو شکار کردہ حلال ہیں)

امام مالک فرماتے ہیں کہ اس آیت سے کتے کی طہارت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اس کے شکار کردہ جانور کو حلال قرار دیا گیا ہے۔ اور نجس ہونے کی صورت میں اس کا امکان نہ تھا امام مالک اس حدیث کو متروک العمل قرار دیتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے اور ان میں سے ایک دفعہ مٹی کے ساتھ صاف کیا جائے آیت سے استدلال کرتے ہوئے آپ کتے کی طہارت کے قائل ہیں اور حدیث کو تسلیم نہیں کرتے۔ مگر بایں ہمہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں اہل مدینہ کا تعامل کسی حدیث کا مؤید ہو تو آپ حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ مثلاً پھوپھی بھتیجی یا خالہ اور بھانجی سے بہ یک وقت نکاح کرنا بحکم حدیث امام مالک کے نزدیک حرام ہے۔ آپ کی رائے میں یہ حدیث اس آیت کی تخصیص کرتی ہے۔

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۵۹ تا ۱۹۰ نیز اصول الفقہ از شیخ محمد خضری ص ۱۴۳ طبع ثانی

جن میں محرمات کا ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں کہ:

"وَاُحِلَّ لَکُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمۡ" (مذکورہ عورتوں کے سوا تمہارے لئے حلال ہیں) (النساء - ۲۴)

امام مالک نے یہ مسلک اس لئے اختیار کیا کہ اہل مدینہ ان عورتوں کو بہ یک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام سمجھتے تھے۔ لہٰذا اہل مدینہ کا تعامل حدیث نبوی کا موید ہوا۔

اسی طرح امام حدیث نبوی سے

"نھیٰ عن کل ذی ناب من السباع" (آپ نے دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے درندوں کو حرام قرار دیا)

سے احتجاج کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ حدیث نبوی "کل اجد فیما اُوحِیَ الخ" والی آیت کے عموم کے منافی ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اہل مدینہ اسی کے قائل تھے اور وہ ان درندوں کو حرام تصور کرتے تھے۔ چونکہ اہل مدینہ کا تعامل حدیث کی تائید کرتا تھا لہٰذا آپ نے حدیث کو قابلِ اخذ و استدلال قرار دیا[1]

عام کے بارے میں امام شافعی کی رائے:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں عام ظنی الدلالت ہوتا ہے۔ کیونکہ عام میں تخصیص کا احتمال غالب ہے کوئی شاذ و نادر عام ہی تخصیص سے خالی ہوتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

ما من عامٍ الا خصص (کوئی عام ایسا نہیں جس کی تخصیص نہ ہو چکی ہو)

جب عام میں تخصیص کا اس قدر زبردست احتمال موجود ہے تو ظہور مخصص سے قبل بھی عام ظنی الدلالت ہوگا اور ظاہر ہے کہ ظنی کی تخصیص دلیل ظنی سے جائز ہے۔ بلکہ یہ تخصیص اس مشہور مقولہ کے عین مطابق ہوگی۔ وہ مقولہ یہ ہے:-

"دلیل عام کے الفاظ میں تخصیص کا غلبہ ہوتا ہے"

انہی وجوہ و اسباب کی بنا پر امام شافعی عام القرآن کی تخصیص اخبار آحاد سے جائز سمجھتے ہیں حالانکہ عموم القرآن قطعی الثبوت ہے کیونکہ عام ظنی الدلالت ہے اور اخبار آحاد ظنی الثبوت

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۱۷ - ۲۱۸

ہیں اور ظاہر ہے کہ ایک دلیل ظنی کی تخصیص دوسری دلیل ظنی سے درست ہے۔ بخلاف ازیں حنفیہ عام کو قطعی الدلالت تصور کرتے ہیں۔ لہٰذا خبر واحد سے عموم القرآن کی تخصیص جائز نہیں سمجھتے۔ احناف کا طرز استدلال یہ ہے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے اور عموم القرآن قطعی الدلالت ہے۔ مگر اخبارِ آحاد ظنی الثبوت ہیں اور ظاہر ہے کہ دلیل ظنی سے دلیل قطعی کی تخصیص نہیں کی جا سکتی ہے[1]

عام مخصوص بخبر آحاد کی مثالیں

: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

"یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیۤ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ" (النساء - ۱۱)

اللہ تعالیٰ تمہیں اولاد کے بارے میں وصیت فرماتے ہیں کہ ایک مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا۔

دوسری جگہ فرمایا:۔

پہلی مثال :۔ مِنْ بَعْدِ وَصِیَّۃٍ یُّوصٰی بِھَاۤ اَوْ دَیْنٍ غَیْرَ مُضَآرٍّ وَصِیَّۃً مِّنَ اللّٰہِ ط (النساء - ۱۲)

وراثت کی تقسیم وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ہونی چاہیئے بایں طریق کہ کسی کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو۔ یہ خدا تعالیٰ کی طرف سے وصیت کی جا رہی ہے۔

مذکورہ بالا آیات کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ورثاء اتحاد مذہب اور اختلاف مذہب دونوں صورتوں میں ورثہ کے مستحق ٹھہریں گے۔ مگر مذہب نبوی نے آیت کے عموم کی تخصیص کر دی اور واضح کیا کہ مسلمان کا فر کا وارث قرار نہیں دیا جا سکتا۔

دوسری مثال :۔ اسی طرح آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل بھی ورثہ کا استحقاق رکھتا ہے مگر حدیث نے وضاحت کر دی کہ قاتل وارث نہیں بن سکتا۔

تیسری مثال :۔ ان آیات سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ہر بچہ ہر والد کا وارث بن سکے گا مگر حدیث میں ارشاد ہوتا ہے:

نَحْنُ مَعْشَرَ الْاَنْبِیَاءِ لَا نُوْرَثُ مَا تَرَکْنَاہُ ہم گروہ انبیاء کو اپنا وارث نہیں بناتے ہم

---

[1] الشافعی از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۱۹۷ - ۱۹۹۔

صَدَقَۃٌ[1] جو ترکہ چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ انبیاء کی اولاد ان کی وارث نہیں ہوتی۔

چوتھی مثال:۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کی وصیت میراث سے مقدم ہے۔ مگر سنت نے تخصیص کر دی کہ صرف وہی وصیت تقسیم میراث پر مقدم ہوگی جو ایک تہائی سے زائد نہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ احادیث نبوی کی بنا پر ان آیات میں تخصیص پیدا کر دی گئی ہے[2]

پانچویں مثال: فرمان باری تعالےٰ ہے۔

"والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔ (المائدہ - ۳۸)

آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے خواہ چرایا ہوا مال کم ہو یا زیادہ اور یہ کہ مال کسی نوع کا بھی ہو اس میں قطع ید لازم آئے گا مگر سنت نے اس کی تخصیص کر دی کہ ربع دینار سے کم میں قطع ید نہیں ہے مال کی نوعیت کے اعتبار سے یہ قید لگا دی گئی کہ پھلوں اور کھجور کی گوند میں قطع ید نہیں ہے۔ حدیث نبوی کے الفاظ یہ ہیں:۔

آنحضورؐ نے فرمایا کہ پھلوں میں اور کھجور کی گوند میں ہاتھ کاٹنا لازم نہیں آتا اسی طرح ہاتھ اسی چیز میں کاٹا جائے گا جس کی مالیت چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ ہو۔"[3]

تخصیص عام کے ضمن میں امام احمد بن حنبل کی رائے:

امام احمد تخصیص عام کے ضمن میں اپنے محترم استاد امام شافعیؒ کے ہمنوا ہیں اور سنت کو عموم القرآن کی مخصص قرار دیتے ہیں۔ جو لوگ ظواہر قرآن سے استدلال کرتے ہیں ان کی تردید میں آپ نے ایک کتاب تصنیف فرمائی ہے اس میں فرماتے ہیں:۔

"خداوند کریم جل ثناء نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو ہدایت اور دین حق دے کر

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۳۸

[2] الشافعی از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۱۹۶

[3] حوالہ مذکور ص ۱۹۶

مبعوث فرمایا تاکہ دوسرے ادیان پر اسے غلبہ عطا کرے، خواہ مشرکین پر یہ ناگوار گذرے خداوند کریم نے آنحضورؐ پر وہ کتاب عزیز نازل فرمائی جس میں اتباع کرنے والوں کے لئے نور ہدایت پایا جاتا ہے قرآن حکیم میں جو ظاہر باطن خاص عام اور ناسخ و منسوخ احکام پائے جاتے ہیں ان کی نشان دہی کرنا آنحضورؐ ہی کا منصب ہے۔ آپ ہی ترجمان القرآن اور اس کے مفاہیم و معانی کی توضیح کرنے والے ہیں[1]۔"

نقل کردہ عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام احمد حدیث نبویؐ کو کتاب اللہ کی شارح قرار دیتے ہیں، اور آپ کی رائے میں صرف حدیث ہی کی روشنی میں قرآن کے ظاہر و باطن خاص و عام اور ناسخ و منسوخ کی تعیین کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (النحل۔۴۴) ہم نے آپ کی جانب کتاب ہدایت بھیجی تاکہ آپ نازل کردہ آیات کی توضیح فرمادیں۔

ابن قیمؒ کی نگاہ میں کتاب و سنت کا ربط و تعلق: ابن قیم کی رائے میں حدیث نبوی کسی صورت میں قرآن کی معارض نہیں وہ امام احمد ابن حنبل اور امام شافعیؒ کے ہم خیال ہیں۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں کتاب و سنت کا باہم تعلق تین قسم کا ہے۔

اوّل: پہلی قسم یہ ہے کہ سنت ہر لحاظ سے قرآن کے موافق ہو۔ گویا حکم واحد پہ قرآن حدیث کا جمع ہونا توارد ادلہ کے باب میں سے ہو گا۔

دوم:۔ دوسرا یہ کہ سنت قرآن کی تبیین و تشریح ہو۔

سوم:۔ تیسرا یہ کہ سنت سے ایسے حکم کا وجوب معلوم ہوتا ہو جس سے قرآن خاموش ہے یا اس چیز کی حرمت ثابت ہوتی ہو۔ جسے قرآن نے حرام قرار نہیں دیا۔ ان تین اقسام کے علاوہ چوتھی قسم کوئی نہیں پس سنت کے معارض قرآن ہوتے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جو سنت زائد علی القرآن ہوگی وہ مستقل طور سے آنحضورؐ کی جانب سے مشروع ہے لہٰذا وہ واجب الاطاعت ہوگی اور اس کی نافرمانی کسی طرح روا نہیں[2]

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص۲۱۰ [2] اعلام الموقعین ج ۲ ص۳۰۸

ابن قیم اپنی کتاب الطرق الحکمیہ میں ارقام فرماتے ہیں۔

"ہر مسلم کو یہ اعتقاد رکھنا ضروری ہے۔ کہ احادیث صحیحہ میں سے کوئی حدیث، مخالف قرآن نہیں ہو سکتی۔ بلکہ کتاب وسنت کا باہمی تعلق تین طرح کا ہے!

اول:- وہ احادیث جو کتاب مقدس کی تائید وتثبیت کرتی ہیں۔

دوم:- وہ احادیث جو کتاب اللہ کی شارح وترجمان، اس کے مفہوم کو واضح کرنے والی اور اس کے مطلق احکام کو مقید کرنے والی ہیں۔

سوم:- وہ سنن رسول جو ایسے احکام کو شامل ہیں جن کے ذکر کرنے سے قرآن خاموش ہے ان احکام سہ گانہ میں سے کسی قسم کی حدیث کو بھی رد نہیں کیا جا سکتا اور نہ ان پر کسی قسم کے اضافہ کا امکان ہے خدا اور رسول اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ کوئی سنت صحیحہ قرآن کی معارض نہیں ہو سکتی اور ایسا کیونکر ممکن ہے جب کہ آنحضور خود ہی مفسر قرآن تھے قرآن آپ ہی پر اترا اور اسی سے آپ کو ہدایت نصیب ہوئی۔ آپ کو اس کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے اور قرآن کے مفاہیم ومعانی کے سب سے بڑے عالم بھی آپ ہیں۔ اگر اس طرح سے احادیث رسول کا رد کر دینا روا ہوتا تو بہت سی احادیث نبویہ متروک العمل اور بیکار ہو کر رہ جاتیں اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ جس شخص کے خلاف سنت صحیحہ سے احتجاج کیا جائے گا تو وہ اس کی تردید کے لئے کسی آیت کے عموم یا اطلاق سے استدلال کرے گا اور کہے گا کہ یہ سنت اس آیت کے عموم یا اطلاق کی معارض ہے اور اس طرح وہ حدیث ناقابل احتجاج تصور کی جائے گی یہ ایک فرضی بات نہیں بلکہ شیعہ کا فرقہ احادیث صحیحہ متواترہ کے رد کرنے میں یہ حربہ استعمال کر چکا ہے، چنانچہ شیعہ حدیث صحیح لَا نُوْرِثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَه، کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ بقول ان کے یہ حدیث فرمان باری تعالےٰ "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ" کے خلاف ہے۔

اسی طرح فرقہ جہمیہ نے صفات باری تعالےٰ میں وارد شدہ بکثرت احادیث صحیحہ کو رد کر دیا کیونکہ ان کے خیال میں یہ احادیث، لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ" کے خلاف ہیں جہمیہ رؤیت باری تعالیٰ میں۔ وارد شدہ احادیث کو کثرت اور صحت کے باوجود ٹھکرا دیتے ہیں اور دعویٰ یہ کرتے ہیں کہ یہ احادیث، لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کے ظاہری مفہوم کے معارض ہیں[1]

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۷۲-۷۳۔

مندرجہ بالا بیان سے کتاب و سنت کے باہمی ربط و تعلق کے بارے میں ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر واضح ہوتا ہے آپ کے نزدیک یہ ربط اقسام سہ گانہ میں محدود ہے۔ ابن قیم کے نزدیک صرف ظواہر قرآن کی مخالفت کے پیش نظر کسی حدیث کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مفسر قرآن ہیں اور آپ سے یہ تغافل متوقع نہیں مزید براں آپ خداوند تعالے کے مطلوب و مقصود کو سب لوگوں سے بہتر جاننے والے ہیں۔ اگر احادیث کو ظواہر قرآن کے مخالف ہونے کی بنا پر رد کرنے کا دروازہ کھول دیا جائے تو بہت سی متواتر احادیث بھی مردود ہو کر رہ جائیں۔ جیسے شیعہ نے مذکورہ حدیث کو نظر انداز کر دیا اور اسی طرح جہمیہ نے احادیث صفات کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ یہ ظواہر قرآن سے متصادم ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ ابن قیم اس امر میں امام شافعی اور ابن حنبل کے ہمنوا ہیں کہ احادیث جب عموم القرآن کے معارض ہوں تو ان سے احتجاج کیا جائے گا اور وہ ہرگز متروک العمل نہیں ہوں گی۔

عہد حاضر کا ایک عظیم مصنف ابن قیم کے ساتھ : کتاب و سنت کے مابین ربط و تعلق کا اجمالی تذکرہ

قبل ازیں ہو چکا ہے۔ عہد حاضر کے ایک فاضل مصنف پروفیسر علی حسب اللہ اپنی کتاب اصول التشریع الاسلامی میں مثالیں دے کر اس کی وضاحت کرتے ہیں ان کا پورا بیان ملاحظہ فرمایئے[1]

حدیث نبوی میں بیان کردہ مسائل و احکام کی نسبت جب قرآن کے مندرجات سے کی جائے تو وہ تین اقسام میں منقسم ہوں گے۔

اوّل : وہ احادیث جو قرآن حکیم کے بالکل مطابق اور اس کی تاکید کر رہی ہوں گویا حکم شرعی دو مصادر سے ماخوذ ہے (۱) کتاب اللہ (۲) حدیث نبوی قرآن مثبت احکام ہوگا اور حدیث اس کی مؤید ہوگی۔ مثلاً وہ احادیث جن سے نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کی فرضیت ثابت ہوتی ہے یا وہ احادیث، جو شرک، جھوٹی شہادت، قتل ناحق کی حرمت میں وارد ہیں یا جن سے حقوق الوالدین پر روشنی پڑتی ہے یہ سب

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۳۷ تا ۳۹۔

احادیث قسم اوّل میں داخل ہوں گی۔

دوم: دوسری قسم میں وہ احادیث داخل ہیں جو حسب ارشاد خداوندی "وَاَنۡزَلۡنَآ اِلَیۡكَ الذِّكۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیۡهِمۡ" (النحل۔ ۴۴) قرآن کی شارح و مفسر ہیں۔ کیونکہ حدیث نبوی قرآن کی بہترین ترجمان اور اس کی وضاحت کرنے والی ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

"سَیَاْتِیْ قَوۡمٌ یُجَادِلُوۡنَکُمۡ بِمُتَشَابِهَاتِ الۡقُرۡاٰنِ فَخُذُوۡهُمۡ بِالسُّنَنِ فَاِنَّ اَصۡحَابَ السُّنَنِ اَعۡلَمُ بِکِتَابِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ"

ایک قوم آئے گی جو قرآن کے متشابہات پیش کرکے تم سے مجادلہ کرے گی۔ تم انہیں حدیث نبوی سے پکڑو کیونکہ اصحاب الحدیث ہی قرآن کے سب سے بڑے عالم ہوتے ہیں۔

ایک شخص نے مطرف بن عبداللہ سے کہا کہ ہمیں صرف قرآن سنائیے!

انہوں نے جواباً کہا!

"ہم کو قرآن کے عوض اور کچھ نہیں چاہیئے، البتہ ہمیں ایسے اشخاص کی تلاش رہتی ہے جو قرآن ہم سے بہتر جانتے ہیں"

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب عبداللہ بن عباسؓ کو خوارج کی جانب بھیجا تو فرمایا:

"خوارج سے بحث کرتے وقت قرآن حکیم سے استدلال نہ کیجیے کیونکہ قرآن میں دیگر احتمالات کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔ بلکہ ان کے مقابلہ میں حدیث نبوی پیش کیجئے وہ مقابلہ کی تاب نہ لاسکیں گے"

گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے کے کفر پر جب خوارج نے ظواہر قرآن سے استدلال کیا مثلاً حج کا حکم دینے کے بعد فرمایا۔

"وَمَنۡ کَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ عَنِ الۡعٰلَمِیۡنَ" تو حضرت علی نے حدیث نبوی سے ان کی تردید کی۔ خوارج سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:۔

"اے گروہ خوارج! تمہیں بخوبی معلوم ہے کہ آپ نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے کے بعد اس کی نماز جنازہ پڑھائی پھر اس کے متعلقین میں اس کا ورثہ تقسیم کیا اسی طرح قاتل کو قتل کے جرم میں موت کے گھاٹ اتارا اور اس کا ترکہ ورثاء میں بانٹا۔ چور کا ہاتھ کاٹا۔ غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے

لگائے۔ پھر مال غنیمت ان میں تقسیم کیا۔ مسلمان عورتیں ان کے نکاح میں تھیں
اس سے واضح ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے ان کو ان کے گناہوں کی سزا دی۔ خدا کی
قائم کردہ حدود جاری کیں اور اس کے پہلو بہ پہلو ان کو مال غنیمت سے
محروم نہیں کیا اور ان کو مسلمانوں کی فہرست سے خارج قرار دیا"

حضرت علیؓ کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث نبویؐ قرآن کی توضیح و تشریح اور اس کے شبہات کے ازالہ میں اثر عظیم رکھتی ہے۔ حدیث نبویؐ تین طریق سے قرآن حکیم کے مقصود کو واضح کرتی ہے۔

تفصیلِ مُجمل: مثلاً خداوند تعالےٰ نے قرآن حکیم میں نماز کا حکم دیا مگر اس کے اوقات ارکان اور رکعات کی تعداد نہیں بتائی۔ چنانچہ آنحضورؐ کی عملی سنت نے ان جملہ امور کو واضح کر دیا آپ نے فرمایا "صَلُّوا کما رأیتمونی اصلی" ایسے نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو۔

اسی طرح قرآن سے حج کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ مگر مناسک حج کا ذکر موجود نہیں۔ سنت نے یہ کمی پوری کر دی اور آنحضورؐ نے فرمایا۔

خُذُوا عَنِّی مَنَاسِکَکُمْ (مناسک حج مجھ سے سیکھو)

زکوٰۃ کی فرضیت قرآن میں مذکور ہے۔ مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کن اشیاء میں زکوٰۃ فرض ہے۔ زکوٰۃ کتنی ادا کی جائے۔ حدیث نے ان جملہ امور کو واضح کر دیا۔

تخصیصِ عام: قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے۔ "یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیۤ اَوْلَادِکُمْ" اس سے معلوم ہوا کہ اولاد اپنے والد کا ورثہ پائے گی۔ یہ آیت اپنے عموم کے اعتبار سے ہر ولد اور ہر والد کو شامل ہے اور اس میں کوئی استثناء موجود نہیں۔ حدیث نبوی نے اس عموم کی تخصیص کر دی کہ انبیاء موروث نہیں ہوتے۔ اسی طرح وارث کے متعلق وضاحت کر دی کہ اس کا غیر قاتل ہونا ضروری ہے کیونکہ قاتل وارث قرار نہیں دیا جا سکتا۔ آپ کا فرمان ہے لَا یَرِثُ الْقَاتِلُ" (قاتل وارث نہیں بن سکتا)

اسی طرح محرمات کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا۔

"وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ" (النساء-۲۴) (اس کے ماسوا دیگر عورتیں حلال ہیں)
حدیث نبوی نے اس عموم کی تخصیص کر دی۔ آنحضورؐ نے فرمایا کہ دودھ سے بھی وہ

رشتے حرام ہو جاتے ہیں، جو نسباً حرام ہوں۔ حالانکہ قرآن میں یہ مذکور نہیں حدیث نبوی میں یہ بھی وارد ہے کہ خالہ، بھانجی اور پھوپھی، بھتیجی دونوں کو بہ یک وقت نکاح میں نہیں لایا جا سکتا کیونکہ اس طرح نسبی تعلقات منقطع ہو جاتے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ آیت میں جو عموم پایا جاتا تھا ان احادیث سے اس کی تخصیص ہو گئی۔

تقیید مطلق: سنت اس طریق سے بھی قرآن کی وضاحت کرتی ہے کہ مطلق آیات کو مقید کر دیتی ہے۔ مثلاً اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:

"اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا" (المائدہ - ۳۸) (چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔)

اس آیت میں مذکور نہیں کہ ہاتھ کس جگہ سے کاٹو۔ حدیث نبوی ؐ نے اسے مقید کر دیا کہ ہاتھ پہونچا سے کاٹا جائے۔

دوسری جگہ فرمایا:

وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ" (خانہ کعبہ کا طواف کرو)

(الحج - ۲۹)

یہاں علی الاطلاق طواف کا حکم دیا گیا ہے۔ سنت نے اس کے ساتھ طہارت کی قید لگا دی۔

ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:

"مِنْ بَعْدِ وَصِیَّۃٍ یُّوْصٰی بِھَآ اَوْ دَیْنٍ" (النساء - ۱۳) (وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ورثہ تقسیم کیجئے)

اس آیت میں وصیت کا ذکر مطلقاً کیا گیا ہے حدیث نے اس کے ساتھ یہ قید لگا دی کہ وصیت ثلث سے زیادہ نہ ہو۔

تیسری قسم: تیسری قسم کی وہ احادیث ہیں جو جدید احکام پر مشتمل ہوں نہ ان سے قرآنی احکام کی تائید ہوتی ہے اور نہ تشریح و توضیح۔ اس کی مثالیں آگے آ رہی ہیں۔

اس تفصیلی بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ "اصول التشریع الاسلامی" کے مصنف نے وہی اقسام ذکر کیں جو ابن قیمؒ نے بیان کی ہیں۔ البتہ مصنف مذکور نے مثالیں دے کر انہیں اچھی طرح واضح کر دیا خصوصاً دوسری قسم کو خوب کھول کر بیان کیا اور اسے تین قسموں میں منقسم کر دیا۔ جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہے۔

علامہ شاطبی کی رائے: علامہ شاطبی نے کتاب وسنت کے ربط وتعلق کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ امام شافعیؒ، ابن قیمؒ اور صاحب اصول التشریع کے بیانات کے بالکل مطابق ہے۔ شاطبی لکھتے ہیں:۔

"علماء کی رائے میں سنت قاضی علی الکتاب ہے مگر کتاب اللہ قاضی علی السنت نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بسا اوقات دو یا دو سے زیادہ احتمالات ہوتے ہیں[1] اور سنت سے کسی ایک احتمال کی تعین ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں سنت کی جانب رجوع کیا جاتا ہے اور کتاب اللہ کے مقتضا کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ کتاب اللہ سے بظاہر ایک مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ حدیث سے پتا چلتا ہے کہ یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں۔ سنت کی تقدیم و ترجیح کے لئے یہ بھی ایک قوی دلیل ہے حدیث نبویؐ کی عظمت شان کے لئے یہ بات کیا کم ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرتی، عموم کی تخصیص کرتی اور اُسے ظاہری معنے پہناتی ہے علم الاصول میں یہ سب باتیں مذکور ہیں۔"

دیکھئے قرآن میں ہر چور کے لئے قطع ید کی سزا مقرر کی گئی ہے۔ سنت سے معلوم ہوا کہ یہ سزا صرف اس چور کے لئے مقرر ہے جو محفوظ مال چرائے۔ اس طرح بظاہر زکوٰۃ لینے کا حکم جمیع اموال سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر حدیث کی روشنی میں معلوم ہے کہ زکوٰۃ خاص خاص اشیاء ہی سے لی جاتی ہے۔ محرمات کا تذکرہ کرنے کے بعد قرآن میں ارشاد ہوتا ہے کہ ان کے ماسوا سب عورتیں حلال ہیں۔ حدیث نے واضح کیا کہ خالہ، بھانجی اور پھوپھی بھتیجی سے بہ یک وقت

---

[1] مثلاً آیت قرآنی "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ" (البقرہ۔ ۲۳۰) میں دو احتمالات موجود ہیں۔ پہلا یہ کہ صرف عقد ثانی سے وہ پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جاتی ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ دخول کے بعد حلال ہوتی ہے۔ سنت نے دوسرے احتمال کو متعین کر دیا کیونکہ حدیث میں اس کی وضاحت موجود ہے۔ آپ نے ایک عورت سے مخاطب ہو کر فرمایا تو اس وقت تک پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں جب تک تم دونوں ایک دوسرے سے لطف اندوز نہ ہو لو بحوالہ ابن حنبل ص ۲۱۳ تا ۲۱۵۔

عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الصلح جائز بین المسلمین الا صلحًا احل حرامًا او حرم حلالاً والمسلمون علی شروطھم۔ رواہ ابوداؤد والدارقطنی وزاد الترمذی الا شرطًا حرم حلالاً او حل حرامًا ۔"

حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ مسلمانوں میں صلح جائز ہے ماسوا اس صلح کے جس سے محرمات حلال ہو جاتے ہوں یا کسی حلال چیز کا حرام ہونا لازم آتا ہو مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہوتے ہیں۔ ابوداؤد اور دارقطنی نے یہ حدیث روایت کی ہے۔ ترمذی میں یہ الفاظ زائد ہیں کہ وہ شرط جائز نہیں جو حلال کو حرام کر دے یا حرام کو حلال قرار دے

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

"کتاب وسنت کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ عہود و شرائط مواثیق وعقود کا پورا کرنا امانت کی ادائیگی اور اس کی رعایت و نگہداشت نہایت ضروری ہے۔ اسی طرح عہد شکنی اور خیانت ممنوع ہے اور ایسا کرنے والا مستحق تشدید و عتاب ہے۔ مخالفین کے بیان کے مطابق اگر معاملات میں اصل حرمت اور ممانعت ہوتی سوائے ان امور کے جو شرعاً مباح ہوں تو علی الاطلاق ان کا حکم صادر نہ کیا جاتا اور نہ ان کے توڑنے والے کی مذمت بیان کی جاتی۔ مثلاً کسی کو قتل کرنا چونکہ ناروا ہے سوائے ان اشخاص کے جن کا قتل اسلامی زاویۂ نگاہ سے مباح یا واجب ہو۔ اس لئے کسی کو قتل کرنے کا حکم صادر کرنا اور اس کو مباحات میں شمار کرنا جائز نہیں[1]"

شیخ الاسلام ان احادیث پر تبصرہ کرتے ہوئے شرائط کے حدود بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"شرط لگانے والا محرمات کو حلال نہیں کر سکتا اور نہ مباحات کو حرام قرار دے سکتا ہے۔ کیونکہ ایسے شرائط سے خدا کے احکام ناکارہ ہو کر رہ جاتے ہیں نہ اسے واجبات کو ساقط کرنے کا حق حاصل ہے۔ البتہ وہ شرائط کی بنا پر غیر واجب کو واجب بنا سکتا

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۱ - ۳۳۳

ہے۔ لہٰذا شرائط کا مقصد ان امور کو واجب قرار دینا ہے جو نہ واجب ہوں اور نہ حرام ۱؎ "۔

حنابلہ کے عقلی دلائل : قیاسی دلائل کو امام ابن تیمیہؒ ادلۃ الاعتبار" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

قیاسی دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

۱۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ عقود و شروط معاملات، افعالِ عادیہ میں داخل ہیں اور عبادات میں شمار نہیں۔ ان میں اصل جواز اور عدمِ تحریم ہے۔ قرآن مجید میں فرمان باری تعالیٰ ہے۔

قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ   محرّمات کو تفصیلاً بیان کر دیا گیا ہے۔

(الانعام - ۱۱۹)

اس آیت کریمہ میں اعیان موجودات اور افعال سب شامل ہیں۔ لہٰذا عقود اور شروط کی حرمت بلادلیل ثابت نہیں ہو سکتی۔ جب حرام نہیں تو فاسد بھی نہیں اور جب ان میں فساد نہیں پایا جاتا تو لامحالہ صحیح ہوں گے۔ خداوند کریم نے ان مشرکین کی مذمت بیان کی ہے جنہوں نے اذنِ ربانی کے بغیر خود بخود دنیا دین لاکھڑا کیا اور جو چیزیں حرام نہ تھیں انکو حرام ٹھہرایا۔ اگر ہم بھی ان عقود و شرائط کو کسی شرعی دلیل کے بغیر حرام قرار دینے کا ارتکاب کریں جو عام طور سے ان میں رائج ہیں تو ہم بھی اسی جرم کے مرتکب ٹھہریں گے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ متعاقدین کی رضامندی عقود و شرائط میں اساس کی حیثیت رکھتی ہے جیسا کہ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے۔ " فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا " (النساء - ۴)

نیز ارشاد ہوتا ہے۔

" إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ " (النساء - ۲۹)

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ رضامندی عقود میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اسی کی بنا پر ملکیت ایک شخص سے دوسرے کی جانب منتقل ہوتی ہے۔ لہٰذا تمام تبرعات و تصرفات کو مہر اور تجارت پر قیاس کیا جائے گا اور وہ جائز ٹھہریں گے

۱؎ فتاوی ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۳۔

پانی دے لیں۔ ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ قرآن میں مذکور نہیں۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ (النساء ۵۹)

اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ رسول علیہ السلام اور اولی الامر کی اطاعت کرو اگر کسی بات میں جھگڑا پیدا ہو جائے تو اُسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ، بشرطیکہ تم اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

دوسری جگہ فرمایا:

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ (النور ۔ ۶۳)

جو لوگ آپ کے احکام کی خلاف ورزی کرتے ہیں انہیں اجتناب کرنا چاہیئے۔

نیز فرمایا:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا۔ (الحشر ۔ ۷)

رسول علیہ السلام جس بات کا حکم دیں اس پر عمل کرو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ۔

ایک دوسرے مقام پر فرمایا:۔

"مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ" (النساء ۔ ۸۰)

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

ان آیات کا خلاصہ یہ ہے کہ خداوند تبارک وتعالیٰ نے رسول کو حکم بنانے اور آپؐ کی اطاعت بجالانے کا حکم دیا۔ آپؐ کی مخالفت سے ڈرایا، رسول کی اطاعت کو خدا کی اطاعت قرار دیا اور اگر قرآن کے علاوہ دیگر امور میں جو قرآن میں موجود نہیں، آپ کی اطاعت نہ کی جائے تو اطاعت الرسول کا حکم صادر کرنا بے مقصد ہے اور قرآن کو چاہیئے تھا کہ وہ صرف اطاعت اللہ کا حکم دیتا اور اطاعت رسول سے تعرض نہ کرتا۔

علامہ شاطبی الموافقات میں لکھتے ہیں:۔

"اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی اطاعت اس کے اوامر کی تعمیل اور منہیات سے احتراز کرنا ہے، اس طرح اطاعت رسول کا مطلب آپ کے

ان اوامر و نواہی کی تعمیل ہے جو قرآن میں مذکور نہیں کیونکہ اگر وہ قرآن مجید میں مذکور ہوں گے تو ان کی تعمیل خدا کی اطاعت ہو گی نہ کہ رسول علیہ السلام کی"۔

شاطبی ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں[1]:

"آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی مخصوص اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور اس سے مراد وہ احادیث ہیں جن کا ذکر قرآن میں نہیں۔ قرآنی دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ کے جملہ اوامر و نواہی قرآن کے اس حکم میں داخل ہیں۔ لہٰذا یہ سب زائد علی الکتاب ٹھیریں گے[2]۔"

ابن قیمؒ کی دوسری دلیل:- متعدد احادیث نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت قرآن سے زائد مضمون پر مشتمل ہو سکتی ہے۔

مقدام بن معدیکرب آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں آپ نے فرمایا:-

"بلاشبہ مجھے قرآن کے پہلو بہ پہلو اسی طرح کی ایک اور وحی دی گئی ہے۔ عنقریب ایک شکم سیر آدمی مسند سے تکیہ لگائے کہے گا کہ صرف قرآن سے وابستہ رہیئے! اس میں جو حلال ہوا سے حلال سمجھئے اور جو حرام ہوا اسے حرام تصور کیجئے۔ تمہیں واضح ہو کہ پالتو گدھا تمہارے لئے حلال نہیں۔ دانتوں سے دبا کر کھانے والے درندے بھی حلال نہیں ذمّی کی گری پڑی چیز اٹھا لینا بھی روا نہیں۔"

ایک دوسری روایت کے الفاظ یوں ہیں:

"ایک شخص مسند سے تکیہ لگائے براجمان ہوگا اور اس کے روبرو میری حدیث بیان کی جائے گی وہ کہے گا میرے اور تمہارے درمیان خدا کی کتاب موجود ہے جس چیز کو ہم نے اس میں حلال پایا اسے حلال سمجھا اور جسے حرام پایا اسے حرام تصور کیا۔ مگر یاد رکھئے جس چیز کو رسول اللہ حرام قرار

---

[1] الموافقات للشاطبی ج ۴ ص ۶۔

[2] الموافقات للشاطبی ج ۴ ص ۶-۷۔

دیں وہ حرمت میں بالکل ان اشیاء کی طرح ہے جنہیں خدا نے حرام ٹھہرایا۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے بیہقی کہتے ہیں اس کی اسناد صحیح ہے"۔
ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں :۔

"ایسا نہ ہو کہ تم میں سے ایک شخص مسند سے تکیہ لگائے بیٹھا ہو میرے اوامر و نواہی میں سے کوئی چیز اس کے علم میں آئے تو وہ پکار اٹھے مجھے اس کے متعلق کچھ معلوم نہیں جو چیز ہم نے کتاب اللہ میں پائی اس کی اطاعت کر لی اور بس"

علامہ شاطبی الموافقات میں یہ احادیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ۔

"ان احادیث کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ سنت میں وہ مسائل بھی ہوتے ہیں جو کتاب اللہ میں مذکور ہوں[1]"

جن احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں قرآن سے زائد مسائل و احکام بھی ہوتے ہیں۔ ان میں سے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ یہ مشہور حدیث بھی ہے کہ جب آنحضورؐ نے انہیں قاضی بنا کر یمن بھیجنا چاہا تو دریافت فرمایا :

"اگر کوئی نیا مسئلہ پیش آیا تو اس میں کیونکر فیصلہ کریں گے"

معاذ بولے :

"کتاب اللہ کے مطابق"

حضورؐ نے فرمایا "اگر اس مسئلہ کا حل قرآن میں نہ ہوا تو"

حضرت معاذ نے جواباً کہا :

"تو میں سنت رسول کی روشنی میں فیصلہ کروں گا"

رسول اکرم نے فرمایا :

"اگر سنت میں بھی اس کا ذکر نہ ہو"

معاذ بولے۔

"تو میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور فکر و نظر کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت

---

[1] یہ احادیث اعلام الموقعین ج ۲ ص ۹، ۳ پر مذکور ہیں نیز دیکھئے الموافقات ج ۴ ص ۷۔

نہیں کروں گا۔"

حضرت معاذ فرماتے ہیں کہ آپ نے میرے سینے پر ہاتھ مار کر فرمایا :

"خدا کا شکر ہے جس نے میرے فرستادہ کو میری اطاعت کی توفیق مرحمت فرمائی"[1] ۔ مذکورہ بالا حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ حدیث میں وہ مسائل بھی ہوتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہوتے ۔

ابن قیمؒ کی تیسری دلیل : زیادت علی الکتاب کی تیسری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں بہت سے احکام ایسے بھی ہیں جو قرآن میں مذکور نہیں ۔

مثلاً یہ مسائل صرف احادیث نبوی میں ملتے ہیں اور قرآن میں مذکور نہیں :

۱ ۔ پھوپھی، بھتیجی اور خالہ، بھانجی کو بہ یک وقت نکاح میں جمع نہیں کیا جا سکتا ۔

۲ ۔ رضاع سے وہ سب رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسباً حرام ہوں ۔

۳ ۔ شفعہ اور رہن صرف سفر ہی میں نہیں بلکہ حضر میں بھی جائز ہے ۔

۴ ۔ جدّہ کا وارث ہونا ۔

۵ ۔ مسلم اور کافر ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے ۔

۶ ۔ جب میّت کی ایک بیٹی اور ایک پوتی موجود ہو تو پوتی کو ورثہ میں چھٹا حصہ ملے گا ۔

۷ ۔ لونڈی کا استبراء رحم ایک حیض سے ہوگا ۔

۸ ۔ مقتول کا سامان قاتل کو ملے گا ۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کہا جا سکتا ہے کہ وہ احادیث جن میں ایسے احکام مذکور ہیں جو قرآن میں نہیں دوسری احادیث کے مقابلہ میں اگر زیادہ نہ ہوں گی تو ان سے کچھ کم بھی نہیں، نصوص قرآن پر زیادتی کرنے والی احادیث کو اگر رد کرنا درست ہوتا تو آنحضورؐ کی تمام سنتیں صفحۂ ہستی سے مٹ جاتیں اور صرف وہی احادیث باقی رہتیں جن پر قرآن دلالت کرتا ہے[2] ۔

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ کی رائے کے مطابق حدیث نبوی ان

---

[1] ۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۱۰ ۔

[2] ۔ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۸۰ ۔

احکام پر مشتمل ہوتی ہے جو قرآن مجید میں مذکور نہ ہوں اور ہم جب ایسی احادیث سے احتجاج کریں گے تو کتاب اللہ کے مخالف ہرگز نہ ہوں گے کیونکہ کتاب اللہ خود احادیث کو اخذ کرنے کی جانب بار بار دعوت دیتی ہے۔ ابن قیمؒ اپنے نقطۂ نظر کے اثبات میں وہ نصوص پیش کرتے ہیں جن میں اطاعتِ رسول کا حکم دیا گیا ہے نیز ان احادیث سے احتجاج کرتے ہیں جن سے صراحتہً یہ معلوم ہوتا ہے کہ احادیث نبویہ قرآن سے زائد مسائل کی حامل ہو سکتی ہیں۔ ابن قیمؒ تفصیلاً وہ مسائل و احکام بھی بیان کرتے ہیں جو صرف حدیث نبوی میں وارد ہوئے ہیں اور قرآن میں ان کا ذکر تک نہیں ہے۔

مخالفین کے نظریات اور ان کے دلائل:

علماء کا ایک گروہ ابن قیمؒ کے نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں کرتا۔ ان کا خیال ہے کہ حدیث میں وہی مسائل مذکور ہوتے ہیں۔ جن کی اصل قرآن میں موجود ہو۔ اب "اصول التشریع الاسلامی" کے مصنف کے قلم سے ان کے زاویۂ نگاہ کی وضاحت ملاحظہ فرمائیے وہ لکھتے ہیں:۔

> "ان علماء کی رائے کے مطابق سنت صرف انہی مسائل کی حامل ہوتی ہے۔ جن کی اصل قرآن میں مذکور ہو۔ حدیث نبوی جب کتاب اللہ کے اجمال کی تفصیل بیان کرے گی، عام کی تخصیص کرے گی یا مطلق کو مقید کرے گی تو یہ قرآن کے مفہوم کی شارح و مفسر ہو گی اور جب ان میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو۔ تو حدیث کا مقصد ایسی فرع کو اس کے اصل کے ساتھ ملحق کرنا ہو گا جس کا الحاق نہایت پوشیدہ ہے۔ یا حدیث فرع کو ان دو اصولوں میں سے کسی ایک اصل کے ساتھ جوڑ دے گی جن میں سے ہر ایک اسے اپنی جانب کھینچ رہا ہو۔"

قسم اوّل: پہلی قسم یعنی فرع کو اصل سے ملانے کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ حدیث میں پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو بیک وقت نکاح میں رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔ قرآن میں صراحتہً دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس پر قیاس کر کے حدیث میں پھوپھی، بھتیجی اور خالہ بھانجی کے اجتماع کو بھی ناروا ٹھہرایا گیا۔ اسی طرح حدیث میں علّتِ حکم بھی بیان کر دی گئی ہے۔ آپ نے فرمایا اگر تم ایسا کرو گے تو اس سے رحمی تعلقات منقطع ہو جائیں گے۔

قسم اول کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں ورثاء کے حصہ جات بیان کر دیئے ہیں۔ مگر عصبات کے ورثاء کا ذکر صرف دو آیتوں میں ہے :

۱ - يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ (النساء - ۱۱)

۲ - وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ (النساء - ۱۷۶)

ان ہر دو آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد اور بھائیوں کے علاوہ جو عصبات ہیں ان کے لئے کوئی حصہ میراث میں مقرر نہیں بلکہ تقسیم فرائض کے بعد جو بچے گا وہ اس کے مستحق ہونگے مگر یہ ایک قیاس ہے جو پوشیدہ بھی رہ سکتا تھا۔ لہٰذا رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں اسے واضح فرما دیا۔

اَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ	ورثاء کے حصہ جات ادا کرو جو بچ رہے
فَهُوَ لِأَوْلَىٰ رَجُلٍ ذَكَرٍ۔	وہ سب سے زیادہ قرابت دار مرد کو دے دو۔

دوسری قسم : دوسری قسم کی توضیح یہ ہے کہ خداوند قدوس نے طیبات کو حلال قرار دیا اور خبائث کو حرام ٹھہرایا۔ اب بعض اشیاء ایسی ہیں جن کو بڑی آسانی سے طیبات یا خبائث میں سے کسی ایک قسم میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ مگر بعض میں یہ الحاق مشتبہ ہے۔ پس سنت ایسے امور کو واضح کر دیتی ہے جن کی بنا پر مجتہد کے لئے کسی مشتبہ چیز کو ان دونوں میں سے کسی ایک میں شامل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ مثلاً پالتو گدھے اور پنجے میں پکڑ کر کھانے والے جانوروں کی حرمت۔ اور گوہ اور خرگوش اور اسی قسم کے جانوروں کی حلت۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ خالق کائنات نے غیر منشی اشیاء مثلاً دودھ اور شہد کو حلال ٹھہرایا اور منشی اشیاء مثلاً شراب کو حرام قرار دیا۔ اب وہ چیزیں مشتبہات میں داخل تھیں جو بالفعل نشہ آور نہیں مگر بڑی آسانی سے ان میں سُکر کی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً وہ انگور جو خشک کدو یا رال سے مطلا برتن میں بھگوئے جائیں تو ان میں جلد نشہ کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔ حدیث نبوی سے واضح ہوا کہ مسکر اشیاء کا سد باب کرنے کے لئے[1] ان کو بھی منشیات کے حکم میں داخل کر دیا گیا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس حدیث میں وہی احکام مذکور ہوں گے جن کی اصل قرآن حکیم میں مذکور ہو گی اور عند الضرورت اس کی طرف رجوع کیا جا سکے گا۔

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۱۴۔

خاتمہ بحث: ابن قیمؒ اور ان کے مخالفین کا نقطہ نگاہ اور فریقین کے دلائل ذکر کرنے کے بعد کسی تعصّب کے بغیر مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ ابن قیمؒ کا نظریہ ہی قرین حق وصواب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مخالفین کے نزدیک پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بہ یک وقت نکاح اس لئے حرام ہے کہ اس مسئلہ کو دو حقیقی بہنوں سے نکاح کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ بنا بریں دو چچا زاد بہنوں سے نکاح کرنا بھی ممنوع ہونا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے باوجودیکہ تمہارے قول کے مطابق حرمت کی علت موجود ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ دو چچا زاد بہنوں سے نکاح اس لئے جائز ہے کہ کسی نص میں اس کی ممانعت مذکور نہیں۔

مزید براں مخالفین کا یہ کہنا کہ جو سنّت زائد عن القرآن ہوگی وہ یا تو ایسی فرع ہے جسے اپنے اصل کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے اور اس سے پہلے اس کا الحاق پوشیدہ تھا یا دو اصل میں سے ہر ایک اسے اپنی اپنی جانب کھینچنا چاہتا تھا اور سنت نے اسے ایک کے ساتھ ملا دیا یہ قاعدہ بعض مسائل پر تو منطبق ہو سکتا ہے۔ مگر سنت کے ذکر کردہ تمام مسائل پر حاوی نہیں۔ مثلاً حدیث نبوی کے مطابق پوتی کو میّت کی بیٹی کے ہوتے ہوئے چھٹا حصہ ملے گا اور یہ کہ مقتول کا سامان قاتل کی ملکیّت ہوگا اور ہر قسم کے وہ مسائل جو حدیث میں مذکور ہیں اور قرآن میں ان کا کوئی ذکر نہیں۔ یہ ان دونوں قسموں میں سے کسی میں بھی شامل نہیں ہیں۔ یہ کہتا ہوں کہ سنّت میں اگر قرآن سے کچھ زائد مسائل مذکور ہوں تو اس میں حرج ہی کیا ہے؟ جب رسول اللہ کو تبیین وتشریح کا منصب حاصل ہے تو آپ مجمل، عام اور مطلق کی توضیح کے پہلو بہ پہلو وہ احکام بھی بیان کریں گے جن سے قرآن نے تعرض نہیں کیا۔ جن ائمہ دین نے سنّت کو زائد عن القرآن مسائل کی حامل بتایا ہے ان میں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ہمارے محترم استاذ پروفیسر محمد ابوزہرہ نے اپنی کتاب "الشافعی" میں اسے تفصیلاً بیان کیا ہے میں کتاب مذکور کا حوالہ دے کر اسی پر اکتفا کرتا ہوں[1]۔

---

[1] الشافعی از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۲۳۴ - ۲۳۵ -

۲۸ ــ قبولِ حدیث میں اِحتیاط

ابن قیّم ایک پرہیزگار عالم دین اور امانت و دیانت سے بہرہ ور تھے۔ اسی علمی دیانت کا تقاضا تھا کہ آپ قبولِ احادیث میں غایت درجہ احتیاط کرتے۔ فن حدیث میں جو تبحّر و مہارت آپ کو حاصل تھی وہ اس میں مزید معاون ثابت ہوئی۔ آپ کے پاس محفوظ احادیث کا بے اندازہ ذخیرہ تھا۔ اس میں خوب موازنہ کرتے اور اچھی طرح چھان پھٹک کر جو صحیح احادیث ہوتیں انہیں لے لیتے اور ضعیف کو ترک کر دیتے۔ اگر حدیث میں آپ کی محفوظات کا سرمایہ کم ہوتا تو جو احادیث مل جاتیں انہیں قبول کرنا ہی پڑتا۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جو صحیحین میں مذکور ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں آپس میں لڑ رہی تھیں۔ ایک نے دوسری کو پتھر مار کر ہلاک کر ڈالا، وہ حاملہ تھی چنانچہ اس کا بچہ بھی ہلاکت سے ہمکنار ہو گیا۔ آپ نے فیصلہ فرمایا کہ بچے کے عوض، لونڈی یا غلام دیا جائے۔ اور مقتولہ کی دیت قاتلہ کے ورثا ادا کریں۔

ظاہر ہے کہ یہ قتل عمد نہیں بلکہ شبہ عمد ہے اور اس میں قصاص واجب نہیں۔ اسی لئے ابن قیّم نے نسائی کی وہ روایت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جس میں قصاص کا ذکر ہے اور اسی طرح بعض دوسری روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے قاتلہ کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔

ابن قیّم کہتے ہیں کہ صحیح روایت یہی ہے کہ آپ نے اسے قتل نہیں کیا کیونکہ یہ قتل عمد نہ تھا۔ نسائی کی روایت کی تردید میں ابن قیّم صرف صحیحین کی روایت کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ بخاری کی ایک اور روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ کسی عورت نے قبیلہ بنی حیّان کی ایک عورت کا حمل گرا دیا تھا آپ نے اس میں لونڈی یا غلام دینے کا فیصلہ کیا۔ پھر جس عورت کو آپ نے لونڈی یا غلام ادا کرنے کا حکم دیا تھا وہ فوت ہو گئی تو آپ نے فرمایا کہ اس کا ورثہ اس کے خاوند اور بیٹوں کو ملے گا اور دیت اس کے عصبات ادا کریں گے۔ یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد ابن قیّم فرماتے ہیں :-

"اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شبہ عمد میں قصاص نہیں ہوتا ہے"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم صحیح احادیث سے استدلال کرنے کے کس قدر مشتاق تھے اور کس طرح ضعیف احادیث کو رد کر دینے میں کوئی باک نہ سمجھتے تھے۔ حدیث کا عظیم ذخیرہ جو آپ کو یاد تھا اس ضمن میں آپ کا معاون تھا۔ آپ کسی مسئلہ میں صرف ایک حدیث کے بیان کرنے پر اکتفاء نہیں کرتے تھے۔ بلکہ حسب عادت بکثرت احادیث بیان کرتے تھے۔

حدیثِ مُرسل اور ابن قیم: ابن قیم حدیث مرسل سے استدلال نہیں کرتے تھے اور نہ اسے قابلِ احتجاج تصوّر کرتے۔ اگرچہ عقل انسانی اس کی مؤید ہو۔ اس کی مثال وہ روایت ہے جسے عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے ہمیں یہ حدیث پہونچی ہے کہ جب کسی شخص کی لاش ایک قوم کے گھروں کے آس پاس پائی جائے۔ تو مدعا علیہم کو قسم دی جائے گی کہ انہوں نے اسے قتل نہیں کیا اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کریں تو دعویٰ کرنے والے حلف اٹھا کر دیت لینے کے مستحق قرار پائینگے

اگر دونوں فریق قسم کھانے سے انکار کر رہے ہوں تو نصف دیت مدعا علیہم پر ہوگی اور نصف ثانی کسی پر بھی نہیں۔ ابن قیم اس حدیث کے متعلق لکھتے ہیں۔

"یہ حدیث مرسل ہے قابلِ احتجاج نہیں"

گویا یہ حدیث ابن قیم کے نزدیک صرف اس لئے حجت نہیں کہ یہ مُرسل ہے۔ اس میں آنحضورؐ سے روایت کرنے والے صحابی کا نام مذکور نہیں لہٰذا مشکوک ہونے کی بنا پر قابلِ استناد نہیں ابن قیم بیان کرتے ہیں کہ وہ دعاوی اور قسامہ کے باب میں رائج الوقت طریق کار کا اتباع کرتے ہیں اور اس حدیث کو صرف مرسل ہونے کی بنا پر حجت تصوّر نہیں کرتے ابن قیم فرماتے ہیں:

"اگرچہ یہ حدیث معمول بہ ہے۔ اس کی خلاف ورزی درست نہیں اور قسامہ کے مسائل سے بالکل میل کھاتی ہے۔ کیونکہ اس امر کا کوئی بیّن ثبوت موجود نہیں جس کی بنا پر مدعی کو پہلے حلف دلایا جائے۔ لہٰذا مدعا علیہم کو پہلے قسم دی جائے گی۔ اگر وہ حلف اٹھانے سے

لے زاد المعاد ج ۳ ص ۲۷۰ مطبع صبیح۔

انکار کر دیں تو دو اعتبار سے مدعی کے دعوے کو تقویت پہنچے گی:
۱۔ مقتول کی لاش کا ان کے گھروں کے درمیان پایا جانا۔
۲۔ حلف اٹھا کر اپنی بریت ثابت کرنے سے انکار کرنا۔

بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجرم ہیں۔ لہٰذا دعوی کرنے والے حلف اٹھا کر دیت کے مستحق ہو جائیں گے۔ جب دونوں فریق قسم کھانے سے انکار کر دیں تو اس سے ایک مخلوط قسم کا شبہ پیدا ہو جائے گا۔ اس صورت میں مدعا علیہم پر پوری دیت واجب الادا نہ ہو گی۔ کیونکہ ان کے حریف نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہے اور دیت بالکل ساقط بھی نہ ہو گی کیونکہ انہوں نے حلف اٹھا کر اپنا دامن پاک نہیں کیا۔ لہٰذا دیت دو حصوں میں بٹ جائے گی۔ نصف دیت مدعا علیہم ادا کریں گے، کیونکہ قسم نہ کھانے کی بنا پر وہ مشتبہ ثابت ہوتے ہیں۔ تاہم ان پر پوری دیت ادا کرنا واجب نہیں کیونکہ ان کے مخالفین نے قسم کھا کر اپنا دعوی ثابت نہیں کیا۔ چونکہ اثبات جرم مدعی کی قسم اور مدعا علیہم کے انکار سے مرکب تھا اور وہ بات پوری نہیں ہوئی۔ کیونکہ دعوی دائر کرنے والے حلف اٹھانے سے منکر ہیں۔ لہٰذا اس کے بالمقابل جو نصف دیت تھی وہ ساقط ہو گئی اور مدعا علیہم کے انکار کے مقابلہ میں جو نصف دیت تھی وہ انہیں ادا کرنا ہو گی۔ یہ بہترین فیصلہ ہے اور ہر لحاظ سے قرین عدل و انصاف ہے۔ و باللہ التوفیق۔[1]"

اس حدیث سے احتجاج نہ کرنے کی وجہ ابن قیم کی رائے میں اس کا مرسل ہونا ہے۔ اگرچہ یہ حدیث اپنے معنے و مفہوم کے اعتبار سے ان قواعد کے بالکل مطابق ہے جو دعاوی کے حل میں معمول بہا ہیں۔ ابن قیم نے اس کی توجیہہ یہ بیان کی ہے کہ مدعیان کو اس بنا پر پہلے قسم نہیں دی گئی کہ ان کے مجرم ہونے کی کوئی دلیل بظاہر معلوم نہیں ہوتی۔ لہٰذا جیسا کہ عام طور سے دعاوی میں رائج ہے پہلے مدعا علیہم کو قسم دی جائے گی۔ نیز حدیث نبوی میں ہے:

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۳۰۲۔ ۲۰۴۔ [2] امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے قائل ہیں۔ مجرم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قاتل خون سے آلودہ ہو۔ یا مدعی کے حق میں کوئی اور ظاہر شہادت موجود ہو۔ مثلاً دونوں کے (باقی اگلے صفحہ پر)

اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ۔ ثبوت پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور مدعا علیہ کے ذمہ حلف اٹھانا ہے۔

مدعا علیہم کے حلف سے منکر ہونے کی صورت میں مدعی کو قسم دی جائے گی اور اگر وہ قسم کھائے تو ان کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائے گا اور اگر مدعی حلف اٹھانے سے منکر ہو تو مدعا علیہم پوری دیت ادا نہیں کریں گے۔ تاہم پوری دیت ان سے ساقط بھی نہیں ہو گی کیونکہ حلف اٹھا کر وہ اپنی بریت ثابت نہیں کر رہے ہیں۔ چونکہ ہمارے نزدیک دیت کا ملہ مدعا علیہ کو اس صورت میں ادا کرنا پڑتی ہے جب مدعا علیہ حلف اٹھانے سے منکر ہو اور مدعی حلف اٹھائے لہٰذا مدعا علیہ کے حلف سے منکر ہونے کی صورت میں اسے نصف دیت ادا کرنا ہو گا اور نصف ثانی ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا تحقق مدعی کے حلف اٹھانے پر مبنی تھا اور اس نے حلف نہیں اٹھائی لہٰذا مدعا علیہ صرف نصف دیت ادا کرے گا۔

یہ امر پیش نظر رہنا چاہیئے کہ حدیث مرسل علی الاطلاق ابن قیمؒ کے نزدیک متروک العمل نہیں بلکہ میری تحقیق کے مطابق اگر مرفوع حدیث مرسل کی تائید کر رہی تو وہ مرسل کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔

مگر مجھے اس میں کچھ تامل ہے۔ میں تھوڑی دیر یہاں رک کر دریافت کرتا ہوں کہ جب مرفوع احادیث مرسل کی موید ہوں تو کیا حکم شرعی محض حدیث مرسل سے مستفاد ہو گا یا مرسل اور مسند و مرفوع احادیث کے مجموعہ سے ؟

میرا خیال ہے کہ حکم شرعی اس مسئلہ میں وارد ہونے والی جمیع احادیث سے ماخوذ ہو گا اور حدیث مرسل اپنے مویدات کی بنا پر اس صورت میں قابل قبول ٹھہرے گی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) مابین عداوت پائی جاتی ہو۔ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ پہلے قسم کس کو دی جائے احناف کی رائے میں مدعا علیہ کو پہلے قسم دی جائے کیونکہ قسم مدافعت کے لئے مشروع ہوئی ہے اثبات حق کے لئے نہیں اگر مدعا علیہ حلف اٹھائے تو دیت واجب ہو جائے گی اور اگر قسم کھانے سے منکر ہو تو قید خانہ میں محبوس رکھا جائے تاوقتیکہ وہ حلف اٹھائے امام شافعی فرماتے ہیں حلف کا آغاز مدعی سے کیا جائے بشرطیکہ اس کے مجرم ہونے کی دلیل موجود ہو اگر ایسا نہ ہو تو پہلے مدعا علیہ کو قسم دی جائے اگر وہ حلف اٹھائے تو اس پر دیت کا ادا کرنا واجب نہ ہو گا کیونکہ قسم اظہار برات کے لئے ہے نہ کہ اثبات جرم کے لئے۔ اگر مدعا علیہ قسم کھانے سے منکر ہو تو مدعی کو قسم دی جائے۔ بحوالہ فتح القدیر ج ۸ ص ۳۸۵۔ ۳۸۶۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جو سنن میں بروایت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ منقول ہے کہ ایک نوجوان دوشیزہ لڑکی آنحضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور آپ نے اس کا نکاح فسخ کر دیا۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں۔

"اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ ناکتخدا بالغ لڑکی کو شادی کرنے پر مجبور کیا جا سکتا بلکہ اس کی رضامندی ضروری ہے۔ اس حدیث کا مرسل ہونا موجب قدح نہیں، کیونکہ یہ حدیث مرسل و مسند دونوں طرح منقول ہے۔ اگر ہم فقہا کے قول پر عمل کریں کہ حدیث کو متصلاً بیان کرنا ایک زائد شے ہے اور اس طرح اسے موصولاً بیان کرنے والوں پر ترجیح دی جائے گی۔ تو یہ ایک ظاہر بات ہے فقہا کا طرز عمل احادیث کے بارے میں عموماً یہی ہے اور یہاں بھی اس قاعدہ پر عمل کیا جا سکتا ہے اور اگر محدثین کی رائے کا تتبع کیا جائے تو یہ ایک قوی درجہ کی مرسل حدیث ہے اور بہت سی احادیث صحیحہ شرعی قواعد اور قیاس اس کے مؤید ہیں[1]۔"

ابن قیمؒ پھر تفصیلاً بیان کرتے ہیں کہ یہ حدیث بہت سی احادیث مرفوعہ نیز قیاس کے بالکل موافق اور مصالح امت کی جامع ہے۔

مراسیل کے بارے میں دیگر محدثین و فقہاء کے نظریات:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مراسیل کے بارے میں دیگر محدثین و فقہا کے افکار و آراء بیان کئے جائیں تاکہ ابن قیمؒ کے زاویہ نگاہ سے ان کا موازنہ کیا جا سکے اور یہ معلوم کیا جا سکے کہ ائمہ کرام میں سے کون ابن قیمؒ کے نقطہ نظر کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں اور کون مخالف اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

محدثین کے ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ حدیث مرسل قابلِ قبول نہیں کیونکہ صحابی کا نام مذکور نہ ہونے کی بنا پر ہمیں قطعی طور سے معلوم نہیں کہ آیا نبی کریمؐ کی جانب اس کی نسبت صحیح ہے یا نہیں۔ امام نووی اپنی کتاب التقریب[2] میں ان کے دلائل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲-۳ مطبع صبیح۔

[2] ہمارے استاذ محترم پروفیسر محمد زفزاف نے اپنی کتاب "التعریف بالقرآن والحدیث" میں جو کچھ لکھا وہ امام نووی کے بالمطابق ہے دیکھئے کتاب مذکور ص ۲۵۸-۲۵۹ طبع اول مطبع السنۃ المحمدیہ۔

"حدیثِ مرسل جمہور محدثین اور اکثر فقہاء کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے علماءِ اصول اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ جب مجہول الحال راوی کی روایت مقبول نہیں حالانکہ اس کا نام مذکور ہوتا ہے، البتہ اس کی حالت معلوم نہیں ہوتی تو مرسل روایت کیونکر قابلِ قبول ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس میں راوی کا نام سرے سے مذکور ہی نہیں ہوتا۔ دوسرا یہ کہ جو راوی تابعی اور رسول علیہ السلام کے درمیان محذوف ہے۔ ممکن ہے کہ وہ صحابی ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ تابعی ہو۔ بصورتِ ثانی اس میں دونوں احتمال موجود ہیں، ہو سکتا ہے کہ وہ ثقہ ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ضعیف ہو۔ پھر اس کے آگے یہ بھی احتمال ہے کہ یہ غیر مذکور تابعی صحابی سے روایت کرتا ہو یا کسی دوسرے تابعی سے جو ثقہ بھی ہو سکتا ہے اور ضعیف بھی۔ ظاہر ہے کہ ان احتمالات کثیرہ کے ہوتے ہوئے حدیثِ مرسل قابلِ احتجاج قرار نہیں دی جا سکتی۔"

یہ ہے محدثین کرام کا نقطہ نگاہ۔ فقہاء کے نزدیک حدیث مرسل قابلِ قبول ہے مگر ان کے نقطہ نظر میں کافی تفاوت پایا جاتا ہے۔ امام مالکؒ اگرچہ حدیث مرسل کو قبول کرتے ہیں مگر قبولِ روایت میں ان کے یہاں کافی تشدد پایا جاتا ہے جب کسی راوی میں روایت کے جملہ شرائط مثلاً ضبط و عدالت وغیرہ پائے جاتے ہوں تو امام مالک اس کی تمام روایات مرسل ہوں یا مسند قبول کر لیتے ہیں۔ قبولِ مرسل میں آپ کو کوئی تامل نہیں۔ البتہ راوی میں اس حد تک صداقت و طہارت کا پایا جانا ان کے نزدیک ضروری ہے جس سے محدث مطمئن ہو جائے اور جب وہ کوئی روایت بیان کرے تو اس کو آنحضورؐ کی جانب منسوب کرنے میں اسے پورا پورا اعتماد ہو۔[1]

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مراسیل کو قبول کرتے ہیں۔ ان کے یہاں مطلقاً اس میں کوئی فرق

---

[1] ابو حنیفہ از استاذ محترم پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۹۹ نیز ابن حنبل از پروفیسر موصوف ص ۲۲۷

نہیں کہ مرسل روایت کرنے والا صحابی ہو جس نے آنحضورؐ سے وہ روایت نہیں سنی یا تابعین اور تبع تابعین میں سے ہو۔

امام ابوحنیفہ تمام تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل قبول نہیں کرتے بلکہ آپ کے نزدیک صرف انہی راویوں کی مرسل روایات قابل قبول ہیں جو اعتماد کے لائق ہوں اور جن کے بارے میں پورا پورا اطمینان ہو کہ وہ صرف وہی حدیث بیان کریں گے جس کو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنے میں انہیں وثوق کامل ہو۔ جیسے ابراہیم نخعی جو حماد کے استاد اور امام ابوحنیفہ کے استاذ الاستاذ ہیں۔ یا حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ جو بڑے عالی مرتبت تھے اور ان کی عظمت شان سے انکار نہیں کیا جا سکتا[۱]

امام ابوحنیفہؒ کی مراسیلِ مقبولہ:

مندرجہ ذیل مراسیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قابلِ قبول ہیں۔

۱۔ ابو یوسف امام ابوحنیفہ سے وہ زید بن ابی انیسہ سے وہ مصر کے ایک شخص سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم ایک روز گھر سے باہر تشریف لائے۔ ایک ہاتھ میں سونا تھا اور دوسرے میں ریشم۔ فرما رہے تھے کہ یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کیلئے حلال۔

۲۔ ابو یوسف امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں وہ ہیثم سے اور ہیثم کسی صحابی سے بیان کرتے ہیں کہ جب رمضان المبارک کا مہینہ شروع ہو جاتا تو آپ صوم وصلوٰۃ میں لگے رہتے جب رمضان کا آخری عشرہ شروع ہوتا تو آپ کامل انہماک اور مستعدی کے ساتھ مصروف عبادت رہتے اور راتوں کو جاگتے رہتے۔

۳۔ ابو یوسف امام ابوحنیفہ سے وہ حمادؔ سے اور وہ ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے کہا کہ اپنے والد سے کہئے وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ حضرت ابوبکر کو پتا چلا تو انہوں نے حضرت عائشہ سے کہا آپ میری جانب سے عرض کر دیں کہ میرا باپ نرم مزاج اور بوڑھا ہے جب آپ کی جگہ کھڑا ہوگا تو اس صدمہ کی تاب نہ لا سکے گا۔ لہٰذا عمر کو یہ خدمت

---

[۱] اصول الجصاص ۲۸۹۔

سپرد فرمائیے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں میں نے تعمیل ارشاد کر دی یہ جواب سن کر آنحضور نے دوبارہ حکم دیا کہ ابوبکر سے کہئے لوگوں کو نماز پڑھا دیں۔ حضرت عائشہ نے پیغام بھجوا دیا۔ حضرت ابوبکر نے کہلا بھیجا کہ تم اور حضرت حفصہ دونوں میری طرف سے عرض کیجئے کہ ابوبکر نرم مزاج شخص ہے اور آپ کی جگہ کھڑے ہونے کی ہمت نہیں رکھتا۔ لہٰذا آپ حضرت عمر کو مامور فرمائیں۔ چنانچہ حضرت عائشہ و حفصہ نے بارگاہِ رسالت میں یہ پیغام پہنچا دیا آنحضور نے یہ سن کر فرمایا :-

"انکن صواحب یوسف مری ابا بکر" تم بھی تو حضرت یوسف علیہ السلام کی ساتھی عورتوں کی طرح ہو آپ حضرت ابوبکر سے کہئے کہ وہ نماز پڑھا دیں۔

راوی کا بیان ہے کہ حضرت ابوبکر نے نماز پڑھانا شروع کر دی۔ اتنے میں آنحضور نے کچھ راحت محسوس کی اور دو آدمیوں کے سہارے مسجد میں تشریف لائے۔ حضرت عائشہ بولیں کہ آپ نماز نہیں پڑھ سکیں گے اور آپ کو تکلیف ہو گی۔ جواباً فرمایا مجھے نماز سے سکونِ قلب حاصل ہوتا ہے۔ حضرت ابوبکر نے پاؤں کی آہٹ پا کر محسوس کیا کہ حضور تشریف لے آئے ہیں احتراماً پیچھے ہٹنا چاہا۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرے رہیں۔ آنحضور بیٹھ گئے حضرت ابوبکر آپ کی اقتداء میں نماز ادا کرتے اور لوگ حضرت ابوبکر کی اقتداء کرتے تھے [1]

قبولِ مرسل کے وجوہ : امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے مراسیل کو قبول کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ عہدِ رسالت کے قریب ہونے کی بناء پر مرسل روایات کا عام رواج تھا تابعین کا تصریحی بیان ہے کہ جب وہ متعدد صحابہ سے روایت اخذ کرتے تھے تو صحابی کا نام نہیں لیتے تھے۔

حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"جب چار صحابی کسی روایت کے بیان کرنے میں متفق ہوتے تھے تو میں اسے مرسلاً بیان کرتا۔ وہ بھی فرماتے ہیں کہ جب میں تمہیں یہ کہوں کہ یہ حدیث

---

[1] یہ تمام مثالیں میں نے پروفیسر محمد ابو زہرہ کی کتاب "ابو حنیفہ" سے اخذ کی ہیں۔ دیکھیئے کتاب مذکور ص ۳۰۰۔ ۳۰۱ نیز یہ مثالیں امام ابو یوسف کی کتاب الآثار میں بھی موجود ہیں۔ ص ۲۳، ۴۰، ۵۷۔

مجھے فلاں صحابی نے بتائی تو یہ لازماً اسی کی روایت ہے اور جب میں کہوں
آنحضور ؐ نے یوں فرمایا اور صحابی کا نام ذکر نہ کروں تو ایسی حدیث میں نے
ستر یا اس سے بھی زیادہ صحابہ ؓ سے سنی ہوگی" [1]

حسن بصری کا چار صحابہ سے حدیث اخذ کرنا ستر صحابہ سے سماع حدیث کی بہ نسبت زیادہ قرین
عقل و دانش ہے۔ میرا خیال ہے کہ ستر کی روایت مبالغہ پر مبنی ہے۔ ورنہ تناقض لازم آئے گا یہ
کیونکر ممکن ہے کہ ایک روایت کے مطابق مرسل روایت چار صحابہ پر مبنی ہو اور دوسری روایت
کے مطابق ستر پر حالانکہ دونوں میں بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے۔

اعمش کا بیان ہے کہ میں نے ابراہیم سے کہا کہ جب آپ میرے پاس عبداللہ کی کوئی روایت
بیان کیا کریں تو اسے مسنداً روایت کیجئے تو ابراہیم بولے۔

"جب میں یہ کہوں کہ فلاں شخص نے عبداللہ سے سن کر یہ حدیث مجھے
بیان کی تو وہ روایت میں نے صرف اسی شخص سے اخذ کی ہوئی ہے اور
جب میں کہوں عبداللہ نے یوں کہا تو ایسی روایت میں نے متعدد اشخاص
سے سنی ہوتی ہے" [1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ مراسیل کو حجت تصور کرتے ہیں مرسل
کو قابل احتجاج قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی رائے میں رواۃ حدیث کو بخوبی معلوم ہوتا ہے
کہ حدیث نبوی شرعی احکام کی مثبت ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ صحابی یا تابعی کا نام اسی صورت میں
ذکر نہیں کرتے جب کہ انہیں کلیتہً اعتماد ہوتا ہے کہ جس راوی سے انہوں نے حدیث اخذ کی
ہے وہ ہر لحاظ سے قابل اعتبار ہے علامہ قرآنی لکھتے ہیں۔

"مراسیل کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ راوی حدیث صاحب مروت و
دیانت ہونے اور یہ جاننے کے باوجود کہ حدیث پر شرعی احکام مترتب
ہوں گے جب مروی عنہ کا نام ذکر کرنے سے خاموشی اختیار کرتا ہے تو اس
کا مطلب یہ ہوگا کہ اسے مروی عنہ کی امانت و دیانت پر کامل اعتماد ہے
گویا اس کا سکوت مروی عنہ کی عدالت کا اظہار کرنے سے کسی طرح کم نہیں

---

[1] بحوالہ ابوحنیفہ ص ۳۰۲

اور اگر وہ اس کی تعدیل کرتا تو یقیناً ہم اسے تسلیم کر لیتے لہٰذا اس کا سکوت بمنزلہ تعدیل ہو گا۔ بعض علماء نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ مرسل احادیث اس اعتبار سے مسند روایات کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہیں کیونکہ مرسل روایت بیان کرنے والا راوی کے حفظ و ضبط کا ذمہ دار ہوتا ہے اور اپنے آپ کو خدا کے روبرو جواب دہ سمجھتا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ اسے راوی کی عدالت پر وثوق کامل ہے۔ بخلاف ازیں مسند روایت کی صورت میں راوی سند بیان کر دیتا ہے اور اس کی ذمہ داری خود نہیں اٹھاتا بلکہ سامع اور قاری پر ڈال دیتا ہے[1]۔

حدیثِ مُرسل اور امام شافعیؒ:

مراسیل کے بارے میں امام شافعی متوسط رائے رکھتے ہیں۔ آپ نہ جمہور محدثین کی طرح مراسیل کو رد کرتے ہیں اور نہ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کی طرح علی الاطلاق انہیں قابل احتجاج تصوّر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث مرسل چند شرائط کے ساتھ قابل قبول ہو گی۔ یہ شرائط روایت کنندہ اور روایت کردہ حدیث دونوں میں معتبر ہیں۔ ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو وہ روایت کو رد کر دیتے ہیں۔ راوی کے لئے وہ شرط مقرر کرتے ہیں کہ وہ ان کبار تابعین میں سے ہو جو کثیر صحابہ سے مل کر ان سے استفادہ کر چکے ہوں مثلاً سعید بن المسیّب و حسن بصری رحمۃ اللہ علیہما۔

حدیث میں امام شافعی یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کا کوئی شاہد موجود ہو جس کی بنا پر اس کی قبولیت کا پہلو راجح ہو جائے اور یہ چار طریق سے ممکن ہے۔

۱ - وہ حدیث کسی دوسرے طریق سے مسنداً روایت کی گئی ہو اور اس کے راوی بڑے قابل اعتماد حفّاظ حدیث ہوں۔

۲ - وہ حدیث کسی دوسرے طریق سے مرسلاً مروی ہو۔ اور اس سے پہلی حدیث کی تائید ہو رہی ہو۔ اس کا مرتبہ قسم اوّل سے فروتر ہے کیونکہ مسند حدیث کی تائید بہرحال مرسل سے اولیٰ و افضل ہے۔

۳ - قولِ صحابی اس کا مؤیّد ہو۔ کیونکہ اس سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ بھی اسے معتبر سمجھتے تھے اور ظاہر ہے کہ صحابہ کے یہاں وہی بات قابل تسلیم ہے جو آنحضورؐ کی جانب منسوب ہو۔

---

[1] الشافعی ص ۲۲۳

۴۔ علماء کے یہاں مقبول اور مفتیٰ بہ ہو۔ مثلاً امام مالک، ابو حنیفہ، ابراہیم، سفیان ثوری یا سفیان بن عیینہ کسی حدیث کو قابلِ احتجاج سمجھتے ہوں تو ان کی اس شہادت کی بنا پر اس حدیث کی قبولیت کا پہلو راجح ہو جائے گا اور یہ قبولِ مرسل کی ادنیٰ ترین شہادت ہو گی۔ امام شافعیؒ کی رائے میں مرسل اور متصل کا مرتبہ یکساں نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ عندالتعارض وہ حدیث متصل کو ترجیح دیتے ہیں[1]

امام احمد بن حنبل اور حدیثِ مرسل:

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدیث مرسل کا مرتبہ ضعیف حدیث کا سا ہے اور وہ اقوالِ صحابہ سے درجہ میں متاخر ہے۔ امام شافعیؒ کا مسلک اس کے خلاف ہے۔ امام احمد کی رائے میں حدیث مرسل اور ضعیف حدیث سے صرف عندالضرورت استدلال کیا جا سکتا ہے۔ حدیث کی یہ دونوں قسمیں قیاس کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہیں۔ کیونکہ آپ ضعیف اور مرسل حدیث کے ہوتے ہوئے بھی اپنی رائے کے مطابق فتویٰ صادر کرنے کے قائل نہیں بلکہ حدیث پر عمل کرتے ہیں۔

ان بیانات کی روشنی میں ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ مراسیل کے بارے میں ابن قیمؒ کا نقطۂ نظر تشدد پر مبنی ہے اور ایسی احادیث صرف اسی صورت میں لائقِ استناد ہیں، جب احادیث صحیحہ ان کی مؤید ہوں، کیونکہ صحیح احادیث سے قطعاً یہ ثابت ہو جائے گا کہ مراسیل کی نسبت آنحضور کی جانب صحیح ہے۔ البتہ احکام شرعیہ صحیح احادیث سے ماخوذ ہوں گے۔ اور مراسیل نہیں۔ لہٰذا مراسیلِ اثباتِ احکام میں کچھ زیادہ مفید نہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ ابن قیمؒ مرسل احادیث کو تسلیم کرنے میں متشدد تھے اور آپ ایسا کرنے میں حق بجانب ہیں، کیونکہ آپ کا زمانہ عصرِ نبوت سے بہت دور تھا اور اس دور میں دروغ گوئی کا احتمال ائمہ سابقین کے زمانہ کی نسبت بہت زیادہ تھا۔

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۲۰۰-۲۰۳۔ الشافعی از موصوف ص ۲۲۴

۲۹ — حدیثِ نبوی میں تعارض نہیں

ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ احادیث صحیحہ میں تعارض نہیں ہوتا۔ اگر دو صحیح حدیثوں میں لبظاہر تعارض نظر آتا ہو تو وہ ان احتمالاتِ سہ گانہ میں سے کسی ایک پر مبنی ہو گی۔

اول :- دونوں حدیثوں میں سے کوئی ایک حدیث غلطی سے آنحضورؐ کی جانب منسوب ہو گی۔ دراصل وہ حدیث نبوی نہیں۔

دوم :- دونوں میں سے ایک حدیث دوسری کی ناسخ ہو گی۔

سوم :- دونوں میں حقیقی تعارض نہیں پایا جاتا۔ یہ تعارض صرف فہم سامع میں پایا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فہم حدیث پر قدرت نہیں رکھتا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں :-

"دنیا میں ایسی دو حدیثیں ہرگز نہیں پائی جاتیں جن میں ہر لحاظ سے صریحاً تناقض پایا جاتا ہو اور ان میں سے کوئی حدیث دوسری حدیث کی ناسخ بھی نہ ہو۔ پناہ بخدا! کہ حضورؐ کی زبان وحی ترجمان سے متناقض باتیں صادر ہونے لگیں۔ دراصل اس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ حدیث بیان کرنے والا نقد و جرح میں کما حقہ ماہر نہیں ہوتا اور اس میں صحیح و سقیم کے مابین امتیاز کرنے کی صلاحیت مفقود ہوتی ہے یا وہ آپ کا مقصد سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے اور تاویل الکلام بما لا یرضیٰ بہ قائلہ کے مطابق آپ کے کلام کو اور معنے پہنانا ہے، یا یہ دونوں باتیں بہ یک وقت موجود ہوتی ہیں"[1]

ابن قیمؒ مثال کے طور پر یہ احادیث نقل کرتے ہیں جن میں لبظاہر تعارض پایا جاتا ہے مگر

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۱۵۰ مطبع صبیح۔

حقیقی تعارض نہیں ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بنی ثقیف کے قبیلہ میں ایک کوڑھی آدمی تھا۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے پیغام بھیجا کہ:

"اِرْجِعْ فَقَدْ بَايَعْنَاكَ" (لوٹ جایئے ہم نے آپ کی بیعت کر لی)

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضور نے فرمایا: مریض کو تندرست کے پاس ہرگز نہ لائیں۔ ان احادیث کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ بیماری متعدی ہوتی ہے اور مریض اپنی بیماری تندرست کی جانب منتقل کرتا ہے۔ اس کے برعکس حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ نے کوڑھی کا ہاتھ پکڑا اور اپنے ساتھ کھانے پر بٹھا کر فرمایا خدا کے بھروسا پر کھایئے! یہ حدیث امام ترمذی اور ابنِ ماجہ نے روایت کی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ سے ایک دوسری صحیح روایت منقول ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

"لاعدوی ولا طیرۃ" اسلام میں چھوت چھات اور بدشگونی نہیں

موخرالذکر احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیماری متعدی نہیں ہوتی۔ لہٰذا بظاہر یہ احادیث سابقہ احادیث سے متعارض ہیں۔ مگر ابن قیمؒ اس تعارض کو تسلیم نہیں کرتے۔ آپ نے عدمِ تعارض کے ضمن میں علماء کی مندرجہ ذیل توجیہات نقل کی ہیں۔

توجیہہ اوّل: دورِ جاہلیت میں یہ تصور پایا جاتا تھا کہ بیماریاں بذاتِ خود متعدی ہوتی ہیں آپ نے کوڑھی کو کھانا میں شامل کر کے اس اعتقادِ فاسد پر کاری ضرب لگائی اس میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے۔ کہ صحت و مرض خداوند تعالےٰ کے اختیار میں ہے۔ مریض کے قریب جانے سے اس لئے روکا کہ مریض کے قرب کو اللہ تعالےٰ نے مفضی الی المرض بنایا ہے مریض کے قریب جانے کی ممانعت میں اس امر کا اثبات ہے کہ اسبابِ مرض سے اجتناب کرنا چاہیئے اور کوڑھی کو کھانے میں شامل کرنے کا مطلب یہ تھا کہ بیماریاں بذات خود متعدی نہیں ہوتیں بلکہ ان میں یہ تاثیر اللہ تعالےٰ پیدا کرتے ہیں اور اگر چاہیں تو اس قوت سے ان کو محروم کر دیں اور اس طرح ان میں متعدی ہونے کی قوت باقی نہ رہے اور اگر چاہیں تو اس قوت کو بحال رکھیں اور یہ تاثیر ان میں باقی رہے۔

توجیہہ ثانی: بعض دیگر علماء کی رائے میں جن احادیث میں امراض کے متعدی ہونے کی نفی

ہے وہ ثابت نہیں ہیں۔ حضرت ابوہریرہ پہلے "لاعدوی" والی حدیث بیان کیا کرتے تھے پھر شک کی بنا پر یہ حدیث بیان کرنا ترک کر دی۔ صحابہ نے اعتراض کیا کہ آپ یہ حدیث بیان کرتے رہے ہیں تاہم آپ یہ حدیث بیان کرنے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضرت ابوسلمہ کا بیان ہے کہ مجھے معلوم نہیں ابوہریرہ بھول گئے، یا دونوں حدیثوں میں سے ایک منسوخ ہو گئی۔

حضرت عبداللہ بن عمر کی جس حدیث میں مذکور ہے کہ آپ نے کوڑھی کو کھانا میں شامل کیا یہ حدیث سند کے اعتبار سے صحیح نہیں۔ امام ترمذی نے اسے غریب قرار دیا ہے اور صحیح یا حسن نہیں کہا۔

علماء کے یہ اقوال ذکر کرنے کے بعد ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"یہ ہے ان دو حدیثوں کا مرتبہ جو احادیث صحیحہ کی معارض تھیں۔ ایک حدیث کا بیان کرنا حضرت ابوہریرہ نے ترک کر دیا اور دوسری حدیث آنحضورؐ سے ثابت ہی نہیں[1]۔ واللہ اعلم۔"

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۱۵۰ مطبع صبیح -

۳۰۔ اَخبارِ آحاد و تعامُلِ اہلِ مدینہ

اخبارِ آحاد و احادیثِ متواترہ اور مشہورہ کے مقابلہ میں کم درجہ ہوتی ہیں۔ اسی لئے فقہاء و سابقین کی بیان کردہ احادیث محل بحث و نزاع نہیں۔ ہم اس مبحث کو چھیڑنا نہیں چاہتے کیونکہ اس طرح سررشتہ سخن ہاتھ سے چلے جانے کا خطرہ ہے۔ البتہ میں صرف وہی مسئلہ بیان کروں گا جسے ابن قیمؒ نے ذکر کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اخبارِ آحاد اور اہلِ مدینہ کے تعامل میں کون سا رابطہ پایا جاتا ہے۔ ابن قیمؒ کی تحریرات سے مستنبط ہوتا ہے کہ یہ ربط و تعلق تین وجوہات کا متحمل ہے۔

اوّل:۔ اگر اہلِ مدینہ کا تعامل خبر واحد کے موافق ہو اور یہ تعامل آنحضورؐ سے منقول ہو تو اس سے حدیث مذکور کی صحت ثابت ہے اور اگر آنحضورؐ سے منقول نہ ہو بلکہ بطریق اجتہاد معلوم ہوا ہو تو حدیث کی قبولیت کا پہلو راجح ہو جائے گا۔

دوم:۔ اہلِ مدینہ کا تعامل جب خبر واحد کے خلاف ہو اور یہ تعامل آنحضورؐ سے ثابت ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور حدیث متروک العمل ٹھہرے گی۔ اور اگر آپ سے منقول نہ ہو بلکہ بطریق اجتہاد معلوم ہوا ہو تو خبر واحد معمول بہ ٹھہرے گی اور تعامل کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ البتہ جو علماء اجتہاد پر مبنی اجماع کو حجت تصوّر کرتے ہیں ان کے نزدیک یہ تعامل قابلِ عمل ہوگا۔[1]

---

[1] قاضی عبدالوہاب مالکی اہل مدینہ کے مبنی بر اجتہاد اجماع کے بارے میں فرماتے ہیں "ہمارے اصحاب کے اس ضمن میں تین اقوال ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ ایسا اجماع بالکل حجت نہیں۔ اہل مدینہ کا صرف وہ اجماع حجت ہے جو بطریق نقل ہو اور اجتہاد کی بنا پر جو اتفاق ان میں پیدا ہوا ہے اس کی وجہ سے وہ ایک اجتہاد کو دوسرے پر ترجیح نہ دے رہے ہوں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اجماع اگرچہ حجت نہیں (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سوم :- اگر اہل مدینہ کا عمل نہ حدیث کے موافق ہو اور نہ مخالف تو حدیث معمول بہ تصور کی جائیگی۔ کیونکہ وہ ایک ایسی دلیل متصور ہو گی۔ جس کے خلاف کوئی دوسری معارض دلیل موجود نہیں [1]

خلاصہ کلام یہ کہ اہل مدینہ کا تعامل جب آنحضورؐ سے منقول ہو تو عند التعارض وہ اخبار آحاد سے مقدم ہو گا اور عدم تعارض کی صورت میں وہ صحتِ حدیث کا مؤید ہو گا۔ اور یہ بات درست ہے کیونکہ آنحضورؐ سے منقول ہونے میں وہ اخبار آحاد کے مساوی ہے۔ مگر کثرت ناقلین کے اعتبار سے وہ ان پر فوقیت رکھتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اہل مدینہ کا وہی تعامل ابن قیمؒ کی نگاہ میں اہمیت کا حامل ہے جو عصر صحابہ میں تھا، عصر صحابہ کے بعد کا تعامل معتبر نہیں بلکہ حدیث پر عمل کیا جائے گا اور یہ تعامل ناقابل التفات ہو گا۔ کیونکہ تعامل کو وقعت دینے کا سبب اس دور کے مفتی اور امراء تھے جو بعد کے ادوار میں موجود نہ تھے۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :-

"یہ امر محتاج بیان نہیں کہ خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کا زمانہ ختم ہو جانے کے بعد اہل مدینہ کا تعامل صرف انہی مفتی امراء اور محتسب حضرات کا رہین منت تھا جو مدینہ میں تعینات تھے اور رعیت ان کی خلاف ورزی نہیں کر سکتی تھی۔ مفتی جب کوئی فتویٰ صادر کرتا، حاکم اسے نافذ کر دیتا۔ محتسب بھی اس پر عمل کرتا اور اس طرح وہ عام طور سے رائج ہو جاتا۔ واضح ہو کہ ایسا تعامل احادیث صحیحہ کی مخالفت میں قابل اعتماد نہیں۔ صرف آنحضورؐ خلفاء راشدین اور صحابہ کرام

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) مگر اس کی بنا پر اہل مدینہ کا اجتہاد دوسروں کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہو گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع بطریق اجتہاد حجت ہے مگر اس کی خلاف ورزی حرمت کا درجہ نہیں رکھتی جس طرح اجماع بطریق نقل کی مخالفت ناروا ہوتی ہے (اصول الفقہ الخضری ص ۳۴۴) شیخ خضری کے اس بیان سے مستفاد ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کا وہ اجماع جو مبنی بر اجتہاد ہو حجت شرعیہ کا درجہ رکھتا ہے۔ مگر یہ مسلک بہت کمزور ہے۔ کیونکہ ممکن ہے اہل مدینہ ایک ایسے مسئلہ پر اجماع کر لیں جو سنن کا مخالف ہو اور وہ اس نص شرعی سے آگاہ نہ ہوں۔

[1] اعلام الموقعین ج ۲، ص ۳۴۲ - ۳۴۳۔

کا تعامل سنت ہے۔ لہٰذا تعامل کی ان دو قسموں کو مخلوط نہیں کر دینا چاہیئے اور ان کے جداگانہ حدود کو پیش نظر رکھنا چاہیئے کیونکہ ہم ایک تعامل کے سختی سے پابند اور دوسرے کے شدید مخالف ہیں۔[1]"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ کی رائے میں اہل مدینہ کا تعامل دو قسم کا ہے ایک وہ عمل جو آنحضورؐ سے منقول ہے اور جس پر خلفاء راشدین اور صحابہ عامل رہے۔ اور دوسرا وہ عمل جو عہد صحابہ کے بعد کا تھا اور جو مفتی حضرات کے فتاویٰ کا پیدا کردہ تھا۔ پہلی قسم کے تعامل سے حدیث کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ مگر دوسری قسم کا تعامل حدیث کے مقابلہ میں متروک العمل ہوتا ہے اور اس وقت حدیث سے احتجاج کیا جاتا ہے۔ پھر ابن قیمؒ انتہائی حسرت و یاس کے عالم میں بیان کرتے ہیں کہ لوگ دیکھا دیکھی بعض اعمال کو سرانجام دیئے جاتے ہیں اور سنن کی مطلقاً پروا نہیں کرتے۔ اس سے دین حنیف کو عظیم خطرہ لاحق ہے۔ کیونکہ اس سے سنتِ رسول کے مٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ حالانکہ لوگوں کے طرز عمل کیلئے کوئی وجہ جواز نہیں ہوتی۔ چونکہ وہ اس کام سے مانوس ہو چکے ہوتے ہیں لہٰذا اسے حق صواب تصوّر کرتے ہیں۔ حقیقت میں وہ حق نہیں ہوتا۔ اب حالت یہ ہے کہ سنن رسولؐ متروک العمل ہونے کی بنا پر نسیاً منسیاً ہو کر رہ گئی ہیں اور کوئی ان سے آگاہ نہیں۔ اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ لوگ جس چیز سے نا آشنا ہوں اس کے دشمن ہو جاتے ہیں۔

ابن قیمؒ بڑے مؤثر اور پرخلوص اندازِ تحریر میں فرماتے ہیں:-

"اگر سنت رسول پر عمل نہ کیا جائے گا تو سنن رسول بے کار ہو کر رہ جائیں گی۔ اور اُن کے آثار و نقوش صفحۂ ہستی سے نابود ہو جائیں گے۔ بہت سے اعمال خلافِ سنت ہونے کے باوجود رواج پا گئے ہیں اور ابھی تک ان پر عمل درآمد جاری ہے۔ ہر لمحہ کسی نہ کسی سنت کو پس پشت ڈالا جاتا ہے اور اس کے برعکس عمل کیا جاتا ہے۔ پھر یہ عمل دائمی قرار

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴ مطبعۃ الکردی۔

پاتا ہے اور آئندہ زمانہ میں جاری رہنا ہے۔ آج بہت کم سنتیں رائج ہیں[1] اور ان میں بھی تغافل شعاری عام ہے۔ لاتعداد سنتیں بالکل متروک ہو کر رہ گئی ہیں اور ان پر کہیں عمل نہیں کیا جاتا۔ اگر سنت سے آگاہ حضرات ان پر عامل ہوتے تو لوگ کہہ دیتے کہ فلاں سنت ترک کر دی گئی مگر افسوس! کہ ایسا بھی نہیں ہوتا۔"

ابن قیمؒ بیان کرتے ہیں کہ تعامل جب آنحضورؐ سے نقل کیا گیا ہو تو اس کے خلافِ سنت ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ صرف وہی تعامل خلاف سنت ہوتا ہے جو اجتہاد پر مبنی ہو۔ کیونکہ یہ قاعدہ اپنی جگہ پر طے شدہ ہے کہ جو عمل سنتِ صحیحہ کے خلاف ہو وہ آنحضورؐ سے منقول نہیں ہو سکتا۔ لازماً وہ اجتہاد پر مبنی ہوگا۔ ظاہر ہے کہ جو اجتہاد خلافِ سنت ہو وہ مردود ٹھہرے گا۔ اور جو عمل آنحضورؐ سے منقول ہوگا وہ سنت صحیحہ کے خلاف ہرگز نہ ہوگا[2]۔

---

[1] ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ کے حالات پر اظہار افسوس فرما رہے ہیں کہ سنن رسول کو تغافل شعاری کی بنا پر ترک کیا جا رہا ہے مگر عصر حاضر میں غفلت کی بنا پر نہیں بلکہ دیدہ دانستہ ایک سوچی سمجھی سکیم کے مطابق احادیث رسول کو دین اسلام کی فہرست میں سے خارج کرنے کی سعی کی جا رہی ہے۔ منکرین حدیث خذلھم اللہ جن کا سرغنہ اس دور میں پرویز ہے یہ ثابت کرنے کی سعی لاحاصل کر رہے ہیں کہ حدیث نبویؐ دین میں سرے سے حجت ہی نہیں عہد نبوت میں ایک پرویز ایران میں حکمران تھا۔ اس نے مکتوب رسالتمآب کو چاک کر کے حقارت سے پھینک دیا تھا۔ ایک پرویز یہ ہے جو سنن رسول کو ٹھکرا رہا ہے تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ پرویز کا تخلص کچھ بلا مناسبت ہی تجویز نہیں کر لیا گیا۔ بلکہ گہری مصلحت و مناسبت کے تحت اسے اختیار کیا گیا ہے۔ ابن قیمؒ کا یہ کہنا بھی خوب ہے کہ سنت کے قائلین بھی عامل نہیں رہے۔ اگر وہ عمل کرتے ہوتے تو دوسرے لوگ یہ کہنے پر مجبور ہوتے کہ فلاں سنت چھوڑ دی گئی مگر اب ترکِ سنن کا احساس بھی جاتا رہا۔ حدیث نبوی سے تمسک کرنے والوں کے لئے ابن قیمؒ کا یہ ارشاد گرامی ایک تازیانہ عبرت ثابت ہونا چاہیے۔ (غلام احمد حریری مترجم)

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۵۔

۳۱ — ابنِ قیّم اور اجماع

امام احمد اجماع کو حجت تصوّر کرتے ہیں۔ مگران کی رائے میں اس کی پہچان دشوار ہے، جو شخص اجماع سے استدلال کرے گا وہ گویا یوں کہے گا کہ میرے علم میں کوئی شخص اس اجماع کا مخالف نہیں امام احمد فرماتے ہیں کہ مخالفت کا علم نہ ہونے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ کوئی مخالفت فی الواقع موجود بھی نہ ہو تاکہ اسے اجماع کا نام دیا جائے۔ امام احمد کے بیٹے عبداللہ ان سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"مَنِ ادَّعَى الْإِجْمَاعَ فَهُوَ كَاذِبٌ لَعَلَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوْا۔" جو شخص اجماع کا دعویٰ کرنے وہ دروغ گو ہے ممکن ہے لوگوں میں اختلاف موجود ہو۔

امام احمد بن حنبل کی طرح ابنِ قیّم کے نزدیک بھی اجماع کی پہچان مشکل ہے۔ فرماتے ہیں:

"مجتہد کے لئے کتاب وسنت کے مندرجات کا جاننا اس سے کہیں زیادہ آسان ہے کہ وہ مشرق ومغرب میں کسی شرعی حکم کے بارے میں یہ دریافت کرتا پھرے کہ لوگ اس میں مختلف الخیال ہیں یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ ارکان اسلام کے علاوہ دوسرے امور میں یہ تحقیق وتجسّس کچھ آسان کام نہیں ہے!"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیّم اس اجماع کو حجت تصوّر کرتے ہیں، جس کا مخالف نہ ہو۔ امام احمد کے نزدیک اجماع ان مسائل میں معتبر ہے۔ جن میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو امام احمد امام شافعی کی طرح اجماع کا درجہ کتاب وسنت کے بعد مقرر کرتے ہیں۔ گویا استاذ و تلمیذ دونوں کی رائے میں نصوص شرعیہ اجماع سے بہرحال مقدم ہیں۔ ابن قیّم فرماتے ہیں:

"امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کسی کے عمل رائے اور قیاس کو حدیث صحیح پر ترجیح دیتے تھے۔ نہ کسی کے قول اور اجماع کو حدیث سے مقدم سمجھتے۔ اجماع کا دعویٰ کرنے والے کو آپ دروغ گو کا لقب دیتے اور

اسے حدیث صحیح کے مقابلہ میں ترجیح نہیں دیتے تھے۔ اسی طرح امام شافعی اپنے رسالہ جدیدہ میں فرماتے کہ جس مسئلہ میں اختلاف معلوم نہ ہو اسے اجماع کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ امام احمد کے بیٹے عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے سنا۔ فرماتے تھے کہ جس مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کیا جائے وہ دروغ ہے اور جو اجماع کا دعویٰ دار ہو وہ جھوٹا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف واقع ہوا ہو اور وہ لاعلمی کی بناء پر کہہ دے کہ مجھے کسی کا مختلف الخیال ہونا معلوم نہیں۔ حقیقت یہ ہے امام احمد اور دیگر ائمہ حدیث کے نزدیک احادیث نبویہ کا مرتبہ اس سے کہیں زیادہ بلند ہے کہ ان کے مقابلہ میں ایسے اجماع کو ترجیح دیں جس کی ساری کائنات صرف یہ ہوتی ہے کہ کوئی اختلاف کرنے والا معلوم نہیں ہوتا اور اگر اجماع کو نصوص پر ترجیح دینے کا سلسلہ جاری رکھا جائے تو نصوص شرعیہ بے کار ہو کر رہ جائیں[1]"

ابن قیمؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ ائمہ اسلام ہمیشہ سے کتاب اللہ کو سنت رسول پر اور سنت کو اجماع پر مقدم کرتے چلے آئے ہیں۔ وہ اجماع کو ہمیشہ تیسرے درجہ کی دلیل تصور کرتے تھے امام شافعی فرماتے ہیں :۔

"حجت شرعیہ صرف اللہ کی کتاب، سنت رسول اور ائمہ کا اتفاق ہے"

علم کے کئی درجات ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) اجماع جس مسئلہ میں کوئی نص شرعی موجود نہ ہو[2]

امام شافعی کے مندرجہ بالا کلام سے کئی باتیں معلوم ہوئیں۔

۱ - اول یہ کہ امام احمد اجماع کو حجت تصور کرتے اور اسے "عدم العلم بالمخالف" کا نام دیتے تھے۔ ورع واحتیاط کی بنا پر اسے اجماع نہیں کہتے تھے۔ کیونکہ اجماع کا معلوم کرنا بہت دشوار ہے۔

۲ - دوم یہ کہ امام احمد اپنے استاذ محترم امام شافعی کی طرح اجماع کا مرتبہ کتاب

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۲-۳۳

[2] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۳۵۔

وسنت کے بعد مقرر کرتے تھے۔

۳۔ تیسرا یہ کہ ابن قیمؒ اجماع کو قابلِ احتجاج تصوّر کرتے تھے۔ اسے شرعی دلائل میں تیسرا مرتبہ دیتے اور امام احمد کی طرح اسے "عدم العلم بالمخالف" کے نام سے پکارتے تھے اجماع کے معروف مفہوم یعنی مجتہدین امت کے کسی شرعی مسئلہ پر جمع ہونے کو وہ بعید از قیاس تصوّر کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن قیمؒ نے امام احمد اور شافعی کے نظریات اجماع کے بارے میں بیان کئے۔ انہیں پسند کیا اور ان پر کوئی تنقید نہیں کی اور اگر وہ ان پر رضامند نہ ہوتے، تو حسبِ عادت ان کا بطلان ثابت کرتے۔

حنبلی فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد کی رائے میں اجماع کے دو مرتبے ہیں:۔

اوّل:۔ پہلی قسم کا اجماع وہ ہے جو ان مسائل میں ہوا جن میں صحابہ مختلف الخیال تھے اور باہم تبادلہ افکار کے بعد کسی ایک رائے پر جم گئے۔ اسی طرح اصول فرائض میں لوگوں کا اجماع بھی اسی قسم میں داخل ہے۔ یہ اجماع ایک بہت بڑی شرعی دلیل ہے اور کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں پائی جاتی جو اس کے خلاف ہو۔ کیونکہ صحابہ سنت رسول کے قائل ہیں۔ لہٰذا یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ حدیثِ صحیح کے خلاف جمع ہو گئے ہوں۔

دوم:۔ اجماع کی دوسری قسم یہ ہے کہ ایک مسئلہ عام طور سے مشہور ہو جائے اور کوئی ایسا شخص معلوم نہ ہو جو اس کے خلاف رائے رکھتا ہو۔ ایسا اجماع حدیث سے کم مرتبہ اور قیاس کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہوگا۔ اگر پتا چل جائے کہ کوئی فقیہ اس کا مخالف ہے تو یہ اجماع باقی نہیں رہے گا۔ اور اگر کسی حدیث کا پتا چل جائے جو اس کے خلاف ہو تو بھی اجماع ٹوٹ جائے گا[1] شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا بیان اس کی تائید کرتا ہے۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

"جس اجماع کے متعلق ہمیں قطعی طور پر معلوم ہے وہ صحابہ کا اجماع

---

[1] امام احمد بن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۶۷ - ۲۶۸۔

ہے۔ بعد کے ادوار کا اجماع معلوم کرنا بڑا دشوار ہے۔ اسی لئے صحابہ کے بعد منعقد ہونے والے اجتماعات کے بارے میں علماء مختلف البیان رہے ہیں اسی طرح اجماع کے متعدد مسائل میں علماء کا اختلاف ہے۔ مثلاً کسی صحابی کے قول پر تابعین کا اجماع یا ایسا اجماع جس کے منعقد کرنے والوں کا زمانہ ابھی ختم نہ ہونے پایا ہو اور اس کے مخالفین رونما ہو گئے ہوں، یا اجماع سکوتی اور علاوہ ازیں۔ اب اجماع کے یہ مسائل متنازع فیہ ہیں کہ آیا اجماع ان میں معتبر ہے یا نہیں؟[1]

امام ابن تیمیہؒ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ سچا اجماع صحابہ کرام کا اجماع ہے کیونکہ صحابہ مختلف بلاد وامصار میں پھیلے ہوئے نہیں تھے۔ بلکہ عرب میں مقیم تھے۔ مگر دوسروں کا اجماع معلوم کرنا دشوار ہے، کیونکہ وہ کثرت کی بنا پر ادھر ادھر پھیل گئے تھے۔

ابن قیمؒ کا قاری اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ وہ بار بار حجیت اجماع کو دہراتے ہیں اور اس سے استناد کرتے ہیں۔ اس کی مثال آپ کا وہ بیان ہے جو آپ نے ایک حیلہ کے ابطال میں ذکر کیا ہے حیلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی والدہ کو قتل کر دیا اور اب وہ قصاص سے بچنے کے لئے حیلہ تراشی سے کام لینا چاہتا ہے۔ حیلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر اس کی بیوی کے بطن سے اس کا کوئی لڑکا موجود ہو تو وہ اپنی بیوی کو بھی قتل کر دے تاکہ قصاص لازم نہ آئے کیونکہ ماں کے قتل ہو جانے کے بعد اس کا بیٹا اس کا ولی قرار پائے گا اور ظاہر ہے کہ بیٹا اپنے والد سے قصاص نہیں لے سکتا۔ ابن قیمؒ اس حیلہ جوئی پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کتاب وسنت اور عقل واجماع سے بات ثابت نہیں ہوتی کہ بیٹا اپنے باپ سے کسی دوسرے کا بھی قصاص نہیں لے سکتا[2]

جب کوئی عورت اپنے خاوند سے گلو خلاصی چاہتی ہو اور وہ حیلہ کے طور پر اپنے سوتیلے بیٹے کے ساتھ زناکاری کا ارتکاب کرے تاکہ خاوند کے ساتھ اس کا نکاح ختم ہو جائے! اس کے متعلق ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ عورت کی حرمت محتاج دلیل ہے۔ کتاب وسنت اجماع اور

---

[1] ابن تیمیہ از استاذ محترم پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۴۶۹

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۹۳۔

قیاسِ صحیح میں اس کی کوئی دلیل موجود نہیں[1]

مندرجہ ذیل امثلہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ اثباتِ احکام میں اجماع سے استدلال کرتے ہیں۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

۱۔ قرآن حکیم میں ارشاد باری ہے۔ "وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ" اس آیت میں صرف شکاری کتوں کے شکار کردہ جانور کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ مگر قیاساً علماء نے دوسرے شکاری جانوروں کے شکار کو بھی حلال ٹھہرایا ہے اور اس پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں ہے وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ (جو پاک دامن عورتوں کو بہتان لگاتے ہیں) مگر قیاساً پاک دامن مرد بھی اس آیت کے حکم میں داخل ہیں اور اس پر اجماع ہو چکا ہے۔

۳۔ ارشاد باری ہے۔

فَاِذَا اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ	اگر لونڈیاں بدکاری کا ارتکاب
فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى	کریں تو انہیں آزاد عورتوں سے
الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ"	نصف سزا دی جائے گی۔

(النساء۔ ۲۵)

اگرچہ یہ حکم لونڈیوں کے حق میں دیا جا رہا ہے تاہم غلام بھی اس میں داخل ہیں اور ان کو بھی آزاد مردوں کی نسبت سے نصف سزا دی جائے گی۔ جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

۴۔ علماء کا اجماع اس پر منعقد ہو چکا ہے کہ دو بیٹیوں کو دو بہنوں پر قیاس کرتے ہوئے دو تہائی ورثہ ملے گا[2]

ابن قیمؒ ان مسائل میں اجماع کو معتبر سمجھتے ہیں۔ یہ اجماع ایک غیر منصوص مسئلے کو منصوص مسئلے پر قیاس کرنے پر مبنی ہے۔ یعنی ان مسائل میں ایک ایسے حادثہ کو جس کے بارے میں نصِ شرعی موجود نہیں۔ دوسرے منصوص مسائل پر قیاس کیا گیا ہے۔ ہمارے محترم استاذ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۹۳۔

[2] زاد المعاد ج ۱ ص ۲۴۷۔

پروفیسر محمد ابوزہرہ ان مسائل میں اجماع کو قیاس پر مبنی تصور نہیں کرتے۔ پروفیسر موصوف کہتے ہیں:

"میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ ان مسائل اربعہ میں اجماع منعقد ہو چکا ہے۔
مگر یہ اجماع نصوص پر مبنی ہے قیاس پر نہیں۔ مثلاً فرمان باری تعالیٰ سے
مُکَلِّبِیْنَ" میں تمام شکاری جانور داخل ہیں لہٰذا لغت کے اعتبار سے
ہر درندے پر لفظ کلب (کتا) بولا جا سکتا ہے، مثلاً آنحضور صلے اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

اَللّٰھُمَّ سَلِّطْ عَلَیْہِ کَلْبًا مِّنْ کِلَابِکَ (اے خدا اپنے کتوں میں سے کوئی کتا اس پر مسلط کر دے)

تاریخ میں ثابت ہے کہ اس شخص کو شیر نے ہلاک کیا تھا۔ لوگوں نے اسے آپ کی دعا کی قبولیت پر محمول کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر پر کلب کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔ جہاں تک دوسری اور تیسری قسم کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ جہاں مرد یا عورت کا ذکر احکام میں ہو تو دوسری صنف خود بخود اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ پس محصنات میں محصنین داخل ہو جائیں گے اور اماء میں عبید بھی شامل ہوں گے کیونکہ اس مقام پر مونث ہونا سزا کا موجب نہیں۔ لہٰذا یہ آیت مرد و عورت دونوں کو شامل ہو گی۔

باقی رہا دو بیٹیوں کا ورثہ میں دو تہائی میراث لینا تو یہ دلالت النص سے ثابت ہے۔ قیاس سے نہیں۔ کیونکہ جب دو بہنیں دو تہائی میراث لیتی ہیں۔ حالانکہ ان کا رشتہ دو بیٹیوں سے ہے تو دو بیٹیوں کو بھی دو تہائی ورثہ دیا جائے گا۔ لہٰذا یہ دلالت النص سے ثابت ہوا نہ کہ قیاس سے[1]

---

[1] ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۴۶۸۔

۳۲۔۔۔ابنِ قیّم اور فتاویٰ صحابہ

فتاویٰ صحابہ کے ضمن میں ہم مندرجہ ذیل مباحث پر روشنی ڈالیں گے۔

۱۔ فتاویٰ صحابہ عہد رسالت میں۔
۲۔ فتاویٰ صحابہ بعد از عہد رسالت۔
۳۔ صحابہ کا مقام۔
۴۔ فتاویٰ صحابہ کی حیثیت جب بظاہر کوئی ان کا مخالف نہ ہو۔
۵۔ ابن قیّم اور صحابہ کی تفسیر قرآن۔
۶۔ فتاویٰ صحابہ کا معیار ردّ و قبول۔
۷۔ اقوالِ صحابہ کی حجیّت کے دلائل۔
۸۔ کیا ابن قیّم ذکر مسائل میں صحابہ کے ان فتاویٰ کے پابند تھے جن کا بظاہر کوئی مخالف نہ ہو؟
۹۔ صحابہ کے اختلافی فتاویٰ۔
۱۰۔ فتاویٰ صحابہ کی اہمیت و منزلت
۱۱۔ خاتمہ بحث۔

اب میں ایک ایک کر کے مندرجہ بالا عنوانات کو زیر بحث لاؤں گا۔

۱۔ فتاویٰ صحابہ عہدِ رسالت میں: صحابہ عہد رسالت میں فتویٰ دیا کرتے تھے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم ان کے فتاویٰ کی تائید فرماتے اور اس طرح ان کے فتاویٰ آپ کی تائید و تثبیت کی بنا پر آئین اسلامی کی حیثیت اختیار کر لیتے۔ کیونکہ آپ کے حینِ حیات کوئی شخص دین میں رائے زنی کا حق نہیں رکھتا۔ اس کی مثال میں ابن قیّم حضرت علی کا وہ فتویٰ نقل کرتے ہیں جو انہوں نے ان چار اشخاص کے بارے میں دیا جو ایک دوسرے سے لٹک کر کنویں میں گر کر ہلاک ہو گئے۔ ابن قیّم لکھتے ہیں:

"امام احمد بزّار اور دوسرے محدثین ذکر کرتے ہیں کہ چند آدمیوں نے یمن میں ایک کنواں کھودا۔ چنانچہ ایک شخص کنویں میں گرنے لگا تو وہ دوسرے سے لٹک گیا۔ اسی طرح دوسرا شخص تیسرے سے اور تیسرا چوتھے سے وہ، چاروں گر کر مر گئے۔ ان کے متعلقین حضرت کی خدمت میں حاضر ہو کر انصاف کے طالب ہوئے۔ آپ نے فرمایا جتنے لوگ وہاں حاضر تھے ان سب کو بلا لیجئے۔ آپ نے پہلے کے حق میں رُبع دیت کا فیصلہ کیا کیونکہ اس کے اوپر تین آدمی ہلاک ہوئے۔ دوسرے کے حق میں ثلث دیت کیونکہ اس پر دو آدمی ہلاک ہوئے۔ تیسرے کیلئے نصف دیت کیونکہ اس پر ایک آدمی مرا چوتھے کے حق میں پوری دیت کا فیصلہ کیا۔ مقتولین کے ورثاء اگلے سال بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے اور یہ واقعہ کہہ سنایا۔ آپ نے فرمایا۔ حضرت علی کا فیصلہ درست ہے۔"[1]

حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن میں اقامت گزیں تھے۔ تین آدمی ایک غلام کے بارے میں جھگڑتے ہوئے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ ہر شخص کا دعویٰ تھا کہ غلام اس کا بیٹا ہے۔ حضرت علی نے قرعہ اندازی کر کے اس شخص کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جس کے نام قرعہ نکلا تھا۔ اور اسے حکم دیا کہ وہ دوسرے دو آدمیوں کو دو تہائی دیت ادا کرے آنحضورؐ کو پتا چلا تو بے ساختہ ہونٹوں پر مسکراہٹ طاری ہو گئی۔[2]

جیسے دوسروں کو فتویٰ دینے میں آپ صحابہ کی تائید فرماتے اسی طرح ذاتی امور میں ان کے مخصوص اجتہاد کو برقرار رکھتے۔ چنانچہ آپ نے ان دو صحابہ کے اجتہاد کو صحیح قرار دیا جو حالتِ سفر میں تھے۔ نماز کا وقت ہو گیا اور پانی موجود نہ تھا۔ دونوں نے نماز ادا کر لی۔ نماز کا وقت ابھی باقی تھا کہ پانی مل گیا ایک نے دوبارہ نماز ادا کر لی اور دوسرے نے پہلی نماز پر اکتفا کیا۔ جب آنحضورؐ کو علم ہوا تو آپ نے دونوں کے اجتہاد کو درست قرار دیا۔ جس نے اعادہ نہیں کیا تھا، اسے خطاب کر کے فرمایا۔ "اَصَبْتَ السُّنَّةَ وَاَجْزَءَتْكَ صَلَاتُكَ" (تم نے سنت پر عمل کیا اور تمہاری نماز ادا ہو گئی) دوسرے سے فرمایا۔ "لَكَ الْاَجْرُ مَرَّتَيْنِ" (تمہیں دوہرا اجر ملے گا)[3]

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۱۷۱-۲۷۲-۲۷۲۔ [2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۴۵۔

[3] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۱-۹۴۔

۲۔ فتاویٰ صحابہ بعد از عہدِ رسالت: فتاویٰ صحابہ فقہ اسلامی کے اصولوں میں ایک عظیم اصل کی حیثیت رکھتے ہیں جمہور علماء ان سے استناد کرتے ہیں اور بہت کم علماء مخالف ہیں۔ مخالفین میں امام شوکانی اور غزالی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ابن قیمؒ بھی ان فقہاء میں شمار ہوتے ہیں۔ جو صحابہ کے فتاویٰ سے استدلال کرتے تھے۔ آگے چل کر میں اس کی وضاحت کروں گا۔

۳۔ صحابہ کی عظمتِ شان: ابن قیمؒ کی نگاہ میں صحابہ امت کے عظیم ترین فقیہ اور صفاءِ ذہن میں عدیم النظیر تھے۔ اس کی وجہ یہ بھی کہ قرآن ان کے سامنے اترا۔ انہوں نے مقاصدِ رسول کو جانا پہچانا۔ بنا بریں ان کی رائے دینی امور میں بڑی وقعت کی حامل ہے اور اغیار کو اس ضمن میں ان سے کوئی نسبت ہی نہیں۔ ابن قیمؒ صحابہ کی فقہی بصیرت و فراست پر اس امر سے دلالت کرتے ہیں کہ بعض صحابہ کی رائے کے مطابق قرآن نازل ہوا۔ ابن قیمؒ کا بیان ملاحظہ فرمایئے۔ لکھتے ہیں

"مقصود یہ ہے کہ بعد کے ادوار کا کوئی شخص ان کا نظیر و سہیم نہیں بن سکتا اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ:

۱۔ بعض صحابہ کی حالت یہ تھی کہ وہ ایک رائے رکھتے ہوتے اور قرآن نازل ہو کر اس کی تائید کر دیتا۔ حضرت عمرؓ ہی کو دیکھیے۔ اسیرانِ بدر کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ ان کو تہ تیغ کیا جائے، قرآن اترا اور ان کی تائید فرمائی۔

۲۔ حضرت عمرؓ کی رائے تھی۔ کہ مقام ابراہیم کو جائے نماز مقرر کیا جائے۔ قرآن نے اس کی تائید کی۔

۳۔ جب ازواج مطہرات نے آپ کے خلاف ایکا کر لیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا اگر آنحضورؐ تمہیں طلاق دے دیں گے تو تمہارے بدلے میں اللہ تعالیٰ انہیں تم سے زیادہ اچھی مسلمان بیویاں عطا کر دیں گے۔ قرآن حضرت عمرؓ کی موافقت میں نازل ہوا

۴۔ جب عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین فوت ہوا تو آنحضورؐ نماز جنازہ کے لئے کھڑے ہوئے حضرت عمرؓ نے دامن تھام کر عرض کیا۔ حضورؐ! یہ منافق ہے۔ آپ نے اس کے باوجود اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ نازل فرمائی۔

"وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ جو شخص منافقین میں سے مر جائے ہرگز اس کی

اَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِهٖ" نماز جنازہ نہ پڑھیے اور نہ دعا کے لئے اس کی قبر پر کھڑے ہوں۔

بعض صحابہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک مہینہ بھر حاضر ہوتے رہے کہ آپ سے اس عورت کے بارے میں فتویٰ دریافت کریں۔ جس سے مہر کا تذکرہ کئے بغیر نکاح کر لیا جائے یا یہ شرط ٹھہرائی جائے کہ اسے مہر نہیں دیا جائے گا۔ آپ نے فرمایا میں اپنی رائے سے فتویٰ دوں گا، اگر درست ہوا تو خدا کی طرف سے ہوگا، اور اگر غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوگی اور خدا و رسول اس سے بری ہوں گے۔ میرا خیال ہے کہ اسے مہر مثل دینا چاہیئے نہ کہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ وہ ورثہ کی حق دار ہوگی اور اسے عدت بھی گذارنا ہوگی۔ قبیلہ اشجع کے بعض لوگ کھڑے ہوئے۔ انہوں نے کہا ہم شہادت دیتے ہیں کہ آنحضورؐ نے ہمارے قبیلہ کی بروع بنت واشق نامی عورت کے حق میں اسی طرح فیصلہ کیا تھا۔ عبداللہ بن مسعود یہ سن کر اس قدر خوش ہوئے کہ مشرف باسلام ہونے کے بعد اس قدر مسرت انہیں کبھی حاصل نہیں ہوئی تھی۔ جن صحابہ کے افکار و آراء اس درجہ کے ہوں، ظاہر ہے کہ ان کی رائے ہمارے حق میں ہمارے نظریات سے کہیں بڑھ کر ہوگی[1]

ان بیانات سے یہ حقیقت نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔ کہ ابن قیمؒ فتاویٰ صحابہ کے کس قدر مشتاق تھے اور ان کے افکار و نظریات کو دوسروں کے خیالات کے مقابلہ میں راجح تصور کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو اسباب معرفت صحابہ کو میسّر آئے وہ دوسروں کو کہاں نصیب، ان کے افکار میں اس قدر پختگی آگئی تھی کہ ان کی موافقت میں قرآن نازل ہوا، حدیث نبوی ان کی تائید کرتی۔ فتاویٰ صحابہ سے والہانہ شغف کا نتیجہ ہے کہ آپ نے ان کی حجیّت کے اثبات میں دلائل کا انبار لگا دیا ہے۔ چند دلائل ملاحظہ فرمایئے۔

۴۔ اقوالِ صحابہ کی حجیّت کے دلائل:

ابن قیمؒ اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: وَالسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ مہاجرین اور انصار میں سے اسلام میں سبقت کرنے والے اور وہ لوگ جن کو ان

---

[1] اعلام الموقعین ج ا ص ۹۱ - ۹۴۔

بِاِحْسَانٍ رَّضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِیْنَ فِیْهَآ اَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِیْمُ "

(التوبۃ - ۱۰۰)

کی پیروی کا شرف حاصل ہوا۔ ان سب کی امتیازی شان یہ ہے کہ خدا تعالےٰ ان سے راضی ہوا اور وہ خدا سے راضی ہوگئے اللہ تعالےٰ نے ان کے لئے ایسے باغات تیار کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہیں وہ ان باغات میں ہمیشہ رہیں گے۔ یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت کریمہ نے صحابہ کا اتباع کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ صحابہ کا اتباع کرنے والا وہی شخص ہوگا جو ان کے قول کو تحقیق و تجسس کے بغیر تسلیم کرے۔ بلاشبہ وہ اس پر مدح و ستائش اور رضاءِ خداوندی کا مستوجب ہوگا۔ اگر صحابہ کی پیروی اصحاب فتویٰ علماء کی تقلید کی طرح ہوتی تو ان کی اطاعت کرنے والا صرف عامی ہونے کی صورت میں رضاء خداوندی کا مستحق ہوتا اور اہلِ اجتہاد علما کو ان کی متابعت جائز نہ ہوتی۔

دوسری دلیل:- نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا۔

خَیْرُ الْقُرُوْنِ الْقَرْنُ الَّذِیْ بُعِثْتُ فِیْهِمْ ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَهُمْ "

سب سے بہتر زمانہ وہ ہے جس میں میں مبعوث ہوا۔ پھر اس کے بعد کا زمانہ اور پھر اس کے بعد کا۔

تیسری دلیل:- ابن عیینہ عبداللہ بن ابی یزید سے روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عباس ؓ سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا اور وہ کتاب و سنت میں موجود ہوتا تو آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے۔ ورنہ حضرت ابوبکر و عمر ؓ کے قول کے مطابق جواب دیتے۔ اگر ان کا کوئی قول موجود نہ ہوتا تو اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرتے۔

چوتھی دلیل:- ابو داؤد اور ابن ماجہ نے ابن اسحاق سے روایت کیا ہے وہ مکحول سے وہ عفیف بن حارث سے اور وہ ابوذر ؓ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک نوجوان

حضرت عمرؓ کے پاس آیا، انہوں نے فرمایا "کیا اچھا نوجوان ہے" ابوذر اس کے پیچھے ہولیا۔ اور اس سے کہا کہ میرے حق میں دعائے خیر کیجئے۔ وہ نوجوان بولا۔ کیا میں آپ کے لئے دعا کروں؟ حالانکہ آپ صاحب رسول ہیں۔ ابوذر نے کہا ہاں! میرے حق میں ضرور دعا کیجئے۔ نوجوان بولا۔ پہلے اس اصرار کی وجہ بتائیے۔ ابوذر نے کہا آپ حضرت عمرؓ کی خدمت حاضر ہوئے اور انہوں نے آپ کی شان میں "نِعمَ الفتیٰ" کے الفاظ کہے۔ میں نے رسالت مآبؐ سے سنا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے عمرؓ کی زبان اور دل پر حق کو جاری کر دیا ہے۔

ابن قیمؒ ان نصوص کی روشنی میں استدلال کرتے ہیں کہ صحابۂ رسول خیرالقرون تھے۔ لہٰذا انہی کا مسلک جادہ صدق وصواب ٹھیرے گا نہ کہ کسی اور کا۔ جب ابن عباس جیسے عالم صحابی حضرت ابوبکر و عمرؓ کے اقوال کا اتباع کرتے تھے، تو دوسرے صحابہ کو بالاولیٰ ان کی اطاعت کرنا چاہیئے جیسے ابوذر والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے حق کو حضرت عمرؓ کے قلب و زبان پر جاری کر دیا ہے۔ پس اس سے نتیجہ یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ صحابہ کی اطاعت واجب ہے۔

البتہ اس استدلال میں ایک خامی ہے۔ اور وہ یہ کہ یہ آیت مہاجرین و انصار میں سے سابقین اور ان کے اتباع کے ساتھ مختص ہے۔ اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ کی اطاعت کے بارے میں دلیل نہیں بن سکتی۔ ابن عباسؓ کا قول بھی صرف حضرت ابوبکر و عمرؓ کے فتاویٰ تک محدود ہے۔ اور جب ان کا قول نہیں ملتا تو ابن عباس اپنی رائے پر عمل کرتے۔ اس سے دیگر صحابہ کے اقوال کی حجیّت پر روشنی نہیں پڑتی ہے[1]

---

[1] ملاحظہ فرمائیے "اصول الفقہ" ص ۲۴۴۔ مصنف لکھتے ہیں "سچی بات تو یہ ہے کہ اقوال صحابہ کی حجیت میں جس قدر دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ وہ قطعی دلیل تو کیا غلبۂ ظن کا فائدہ دینے کے بھی قابل نہیں۔ اس ضمن میں امام غزالی کا نظریہ صحیح ہے کہ صرف رسالت مآب کے اقوال و افعال حجت ہیں۔ اقوالِ صحابہ ان کے قیاس واستنباط کا نتیجہ بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ صحابہ پر ایسی کوئی پابندی نہیں کی گئی کہ وہ قیاس و رائے سے کام نہ لیں۔

اقوالِ صحابہ کی حجیّت کے اثبات میں ابن قیمؒ نے ایک عقلی دلیل بھی پیش کی ہے جس سے اقوالِ صحابہ کی قطعیت واضح ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں:

"صحابہ کرام کے اقوال وفتاویٰ چھ وجوہات میں سے باہر نہیں ہو سکتے اور ان احتمالات میں سے ان میں کوئی نہ کوئی احتمال ضرور موجود ہوگا۔

پہلا احتمال: صحابی نے وہ قول آنحضورؐ سے سُنا ہوگا۔

دوسرا احتمال: کسی نے دوسرے صحابی سے سنا ہوگا۔

تیسرا احتمال: کسی آیت سے سمجھا اور ہمیں وہاں تک رسائی حاصل نہ ہو سکی۔

چوتھا احتمال: اس مسئلہ میں کثیر صحابہ اس کے ہمنوا ہوں۔ مگر ہم اس کے سوا کسی اور سے آشنا نہیں

پانچواں احتمال: پانچواں احتمال یہ ہے کہ کمالِ لغت دانی دلالتِ الفاظ میں مہارت یا ان قرائنِ عالیہ کے علم کی بنا پر جو مقرونِ بخطاب بنے یا ان مجموعہ امور کی بنا پر جو صحابہ نے آنحضورؐ کی طولِ مصاحبت، آپ کے احوال وافعال اور آپ کی سیرت کے مطالعہ، آپ کے کلام کے سماع آپ کے مقاصد کو جاننے یا نزولِ وحی کے مشاہدہ اور اس کی تاویل بالفعل کے وقت حاضر ہونے کی بنا پر حاصل کئے اور ان وجوہ کے پیشِ نظر صحابی نے پیش آمدہ مسئلہ کا جو حل سمجھا ہم اسے سمجھنے سے قاصر رہے۔ مذکورہ پانچ احتمالات کی صورت میں صحابی کا فتویٰ قابلِ احتجاج ہوگا اور اس کا اتباع ضروری ہے۔

چھٹا احتمال: چھٹا احتمال یہ ہے کہ صحابی نے جو مفہوم سمجھا وہ آنحضورؐ کا مقصد ہرگز نہ تھا۔ اس کے سمجھنے میں صحابی سے غلطی سرزد ہوئی۔ اندریں صورت صحابی کا قول حجّت نہ ہوگا۔

اس سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ پانچ احتمالات ایک احتمال کے مقابلہ میں اغلب علی الظن ہوں گے۔ اس سے ظنِ غالب کے طور پر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قول صحابی دوسرے لوگوں کے اقوال سے زیادہ قرین صحت وصواب ہے۔ ہمارا مقصد بھی ظنِ غالب کا اثبات تھا کیونکہ ظنِ غالب کا معمول بہ ہونا متعین ہے۔[1]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳- از ص ۱۸۱ تا ۲۰۴- ان صفحات میں مفصل دلائل دیئے گئے ہیں۔

۵۔ صحابہ کے غیر اختلافی فتاویٰ: صحابہ کے وہ فتاویٰ جن کا بظاہر کوئی مخالف نہ ہو، ابن قیمؒ کی رائے میں حجت قطعی کا درجہ رکھتے ہیں۔ آپ اس نظریہ کے اختیار کرنے میں امام احمد کا اتباع کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ امام احمد کے اصول معتبرہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"امام احمد جب کسی صحابی کا غیر اختلافی فتویٰ دیکھتے ہیں تو اس کی پیروی کرتے ہیں اور اس سے کبھی تجاوز نہیں کرتے۔ مگر ورع واحتیاط کے پیش نظر اسے اجماع سے موسوم نہیں کرتے اور صرف اتنا کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ میرے علم میں اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہیں۔ امام احمد ایسے فتویٰ کی موجودگی میں کسی کے عمل رائے اور قیاس پر عمل نہیں کرتے[۱]"

اس سے واضح ہوا کہ امام احمد صحابہ کے غیر متنازعہ فیہ فتاویٰ سے احتجاج کرتے ہیں اس ضمن میں ابن قیمؒ بھی انکے پیرو ہیں اور ایسے فتاویٰ کو حجت قرار دیتے ہیں۔ خواہ وہ مشہور ہوں یا نہ ہوں۔ ان کی اصل عبارت ملاحظہ فرمایئے :۔

"اگر قول صحابی سے دوسرا کوئی صحابی اختلاف نہ کرتا ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اوّل یہ کہ اس کا قول صحابہ میں مشہور ہو دوم یہ کہ مشہور نہ ہو بصورت اوّل جمہور فقہاء اس کو اجماع اور حجت مانتے ہیں۔ دوسری صورت میں اگر وہ قول مشہور نہ ہو یا اس کے مشہور یا غیر مشہور ہونے کا علم نہ ہو تو اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا ایسا قول حجت ہو گا یا نہیں جمہور امت کے نزدیک یہ قول بھی قابلِ احتجاج ہے[۲]"

اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ابن قیمؒ کے نزدیک اقوالِ صحابہ حجت ہیں اگر وہ مشہور ہوں تو ان کی رائے میں اجماع بھی ہیں اور حجت بھی اور اگر مشہور نہ ہوں یا ان کی شہرت کا علم نہ ہو تو صرف حجت ہیں، گویا ان کی حجیت شہرت اور عدم شہرت دونوں صورتوں میں کسی شک وشبہ سے بالا ہے۔ البتہ فرق اتنا ہے کہ بصورتِ شہرت اسے اجماع

---

[۱] اعلام الموقعین ج ا ص ۳۰ - ۳۴ -

[۲] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۹ - ۳

سے بھی موسوم کرسکتے ہیں اور یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے۔

کیا ابن قیمؒ صحابہ کے غیر اختلافی اقوال کے پابند تھے:

ابن قیمؒ کا قاری اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ وہ صحابہ کے غیر اختلافی فتاویٰ سے احتجاج کرتے تھے۔ جب کسی مسئلہ پر صحابہ کا اجماع ہو جائے تو وہ ان کی نگاہیں اولیٰ بالقبول ہے۔

اس کی مثال میں یہ مسئلہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ خاوند جب بیوی کو طلاق دے دے تو گذشتہ مدت کا نفقہ ادا کرنا اس پر واجب ہے۔ مگر قریبی رشتہ دار کو سابقہ مدت کا نفقہ دینا ضروری نہیں۔ ابن قیمؒ بیوی اور قریبی رشتہ دار کے مابین فرق واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ صحابہ کی رائے میں بیوی کو گذشتہ مدت کا نفقہ ادا کرنا ضروری ہے۔ مگر کوئی صحابی اس امر کا قائل نہیں کہ قریبی رشتہ دار کو بھی سابقہ مدت کا نفقہ دینا واجب ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہٗ نے امراء لشکر کو ان مجاہدین کے بارے میں تحریر کیا تھا جو اپنے اہل و عیال کو چھوڑ کر شریک جہاد ہو گئے تھے کہ یا تو وہ اپنی بیویوں کو نفقہ ادا کریں یا ان کو طلاق دے دیں۔ بصورتِ طلاق سابقہ مدت کا نفقہ بھی ادا کر دیں۔ یہ سن کر کسی صحابی کو مجال انکار نہ ہوگی"[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ جمیع صحابہ کے قول سے بھی احتجاج کرتے ہیں اور حضرت عمر کے فرمان سے بھی خصوصاً جبکہ کوئی صحابی ان کا مخالف نہ تھا۔ مندرجہ بالا بیان سے مستفاد ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ کی رائے میں بیوی کو سابقہ مدت کا نفقہ ادا کرنے کا وجوب خاوند پر علی الاطلاق نہیں بلکہ صرف اس صورت میں ہے۔ جب کہ وہ اسے آباد نہ کرنا چاہتا ہو۔ آباد کرنے کی صورت میں سابقہ مدت کے نفقہ کی ادائیگی واجب نہیں۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں :۔

"حضرت عمر نے مجاہدین کو بصورت طلاق سابقہ مدت کا نفقہ بھیجنے کا

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۱۶

حکم دیا تھا اور یہ نہیں فرمایا کہ بیویوں کو آباد کرنے کی صورت میں بھی گذشتہ مدت کا نفقہ ادا کریں اور نہ کسی اور صحابی سے یہ امر منقول ہے۔ طلاق کی صورت میں سابقہ مدت کا نفقہ ادا کرنے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ خاوند جب بیوی کو آباد کرنا چاہے اور اس کی جملہ ضروریات زندگی کا کفیل ہو جائے تو اُسے گذشتہ مدّت کا نفقہ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے ان دونوں صورتوں کا قیاس ایک دوسری پر درست نہیں۔ ادائیگی نفقہ کا وجوب دراصل یوماً فیوماً ہوتا ہے جیسے اقارب کا نفقہ بھی روز بروز واجب ہوتا ہے۔ گذشتہ اوقات کا نفقہ اس لئے ضروری نہیں کہ وقت گذر جانے کی بنا پر عورت اب اس سے بے نیاز ہو چکی ہے اب اس کی بنا پر خاوند کو الزام دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ نیز اس سے خاوند بیوی میں باہم بغض وعداوت پیدا ہو جانے کا احتمال ہے جو اس الفت ومودّت کے عین برعکس ہے۔ جو خدا نے ان میں پیدا کی ہے۔ یہی قول صحیح اور پسندیدہ ہے اور شریعت اسلامیہ اس کے سوا کسی اور بات کا تقاضا نہیں کرتی۔"[1]

احکام ومسائل میں صحابہ کا اتّفاق بعض اوقات ظاہر ہوتا تھا، بعض اوقات ان میں باہم اختلاف نظر آتا ہے۔ مگر وہ صرف ظاہر اختلاف ہوتا ہے اور حقیقت پر مبنی نہیں ہوتا۔ ابن قیّم صحابہ سے منقول آراء وافکار کی توجیہہ ذرا دیگر کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ یہ ظاہری تعارض قطعی طور سے بے بنیاد ہے۔

ابن قیّم اس کی مثال بیان کرتے ہیں کہ مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کو اپنے گھر میں قتل کر دے اور اس کا دعویٰ یہ ہو کہ اس نے اس کی بیوی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا ہے، اس شخص کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس قسم کے دعویٰ بلا دلیل کو تسلیم کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ خونریزی کے واقعات بے کار ہو کر رہ جائیں اور نہ ان کا قصاص نہ لیا جا سکے۔ ہر شخص جس کو چاہے موت کے گھاٹ اتار دے اور بڑی

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۱۷۔

آسانی سے کہہ دے کہ میں نے اسے اپنی بیوی سے زنا کرتے دیکھا ہے۔
پھر ابن قیمؒ حضرت عمرؓ کا قول نقل کرتے ہیں کہ اسے قصاص میں قتل نہیں کیا جا سکتا اور اس کے برعکس حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ قاتل کو قتل کر دیا جائے گا۔ دونوں بظاہر متعارض اقوال کو ذکر کرنے کے بعد ابن قیمؒ ان میں تطبیق دیتے اور فرماتے ہیں:

"بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صحابہ کے باہم اختلاف کی مثال ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہاں سرے سے کوئی اختلاف پایا ہی نہیں جاتا۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حضرت عمر ایک مرتبہ کھانا تناول فرما رہے تھے کہ ایک شخص کانپتا کانپتا آیا۔ اس کے ہاتھ میں خون آلود تلوار تھی اس کے پیچھے چند آدمی بھاگے آ رہے تھے وہ آکر بارگاہ خلافت میں بیٹھ گیا۔ دوسرے آدمی بھی آکر بیٹھ گئے انہوں نے کہا حضور! اس نے ہمارے ایک آدمی کو قتل کر دیا ہے۔ حضرت عمر نے اسے مخاطب کرکے جواب دینے کے لئے کہا۔ وہ بولا حضور! میں نے اسے بیوی سے بدکاری کرتے ہوئے پایا اور اسے موت کے گھاٹ اتار دیا حضرت عمر اب ان سے مخاطب ہوئے اور فرمایا اب کہئے! وہ بولے اس کا بیان صحیح ہے۔ حضرت عمر نے تلوار پکڑ کر لہرائی اور قاتل کو سپرد کرتے ہوئے فرمایا۔ اگر یہ لوگ پھر ایسی حرکت کا اعادہ کریں تو اس شخص کو قتل کر دیں۔ یہ تو حضرت عمر سے منقول ہے حضرت علی سے جب ایسے شخص کے بارے میں استفسار کیا گیا جو اپنی بیوی کے ساتھ دوسرے شخص کو بدکاری میں مشغول دیکھے اور اسے قتل کر دے۔ تو آپ نے فرمایا اگر قاتل گواہ پیش کرنے سے قاصر رہے تو اسے قتل کر دیا جائے۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں اب دیکھئے ان دونوں احکام میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ حضرت عمر نے قصاص کو اس وقت ساقط قرار دیا جب ولی نے خود اعتراف کر لیا کہ قاتل حق پر ہے۔ صحیح مسئلہ بھی یہی ہے کہ جب گواہ موجود ہو یا گواہ کا ولی خود اعتراف کرے تو قصاص ساقط ہو جائے گا۔ زانی خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ حضرت علی کے ارشاد سے بھی مفہوم ثابت ہوتا ہے کیونکہ

آپ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کے ساتھ دوسرے آدمی کو پائے اور اُسے قتل کر دے تو گواہ نہ پیش کرنے کی صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسئلہ ہذا میں سرے سے کوئی اختلاف موجود ہی نہیں۔ کیونکہ مسئلہ میں دونوں احکام کی گنجائش موجود ہے۔ دونوں اصحاب نے صورت حال کے مطابق فیصلہ صادر کر دیا۔ مسئلہ کی واضح صورت یہ ہوئی کہ قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا الا یہ کہ شہادت سے ثابت ہو جائے کہ مقتول قاتل کی بیوی سے بدکاری کر رہا تھا یا مقتول کا ولی خود اعتراف کرے۔ اس صورت میں قصاص نہیں۔ حضرت عمر اس صورت میں قصاص کو ساقط قرار دیتے ہیں۔ جب ولی خود اعتراف کرے اور حضرت علی قصاص کا حکم تب دیتے ہیں جب قاتل چار گواہ پیش کرنے سے قاصر رہے۔

ابن قیم نے دونوں مقتدر اصحاب رسول کے بظاہر مخالف نظریات کا تعارض دور کرنے کے لئے یہ بیان تحریر کیا ورنہ صحیحین کی ایک معروف حدیث سے بھی اس ضمن میں استدلال کر سکتے تھے۔ جو ایک اصل عام کی حیثیت رکھتی ہے اور اس قسم کے مسائل کے ساتھ مختص ہے سہل بن سعد روایت کرتے ہیں کہ عویمر عجلانی نے عاصم بن عدی سے کہا یہ بتایئے اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کو اپنی بیوی سے بدکاری کرتے ہوئے دیکھے اور اسے قتل کر دے تو تم قصاص میں اس کو قتل کر دو گے پھر اس صورت حال میں کیا کرنا چاہیئے؟ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیجئے اس نے آنحضورؐ سے پوچھا۔ آپ پر یہ سوال بڑا ناگوار گذرا اور اس کی مذمت فرمائی۔ آپ کے ارشادات سے عاصم بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ پھر عویمر نے بذات خود حاضر ہو کر اس صورتِ حال کا حل دریافت کیا آپ نے جواباً فرمایا تم اور تمہاری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہو چکا ہے جا کر اسے لاؤ۔ چنانچہ دونوں نے آنحضور کی موجودگی میں لعان کیا۔[2]

اس حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ اندریں حالت قاتل کو قتل نہ کیا جائے لہٰذا قصاص کا حکم بحال رہے گا تحفظِ نفوس کا یہی تقاضا ہے ورنہ قصاص کو ساقط کرنے کے لئے بہت

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۶۰

[2] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۳۲۔۱۳۳۔

سے لوگ یہ کہیں گے کہ مقتول کے گھر میں موجود تھا۔ البتہ قیامِ شہادت یا ولی مقتول کے اعتراف کی صورت میں قصاص ساقط ہو جائے گا۔ مگر ابن قیمؒ اسے کافی نہیں سمجھتے اور دونوں اکابرِ صحابہ کی بظاہر متخالف آراء میں جمع و تطبیق کی کوشش کرتے ہیں تاکہ مسئلہ میں کوئی خلا باقی نہ رہے

۷۔ صحابہ کے اختلافی فتاویٰ میں اجتہاد و انتخاب :

گاہے صحابہ باہم مختلف الخیال ہوتے ہیں اس صورت میں فقیہ کے لیے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ان کے متنازع اقوال میں سے ایک قول انتخاب کرے کیونکہ جب اختلافی اقوال کی صورت میں جمع و توفیق کا امکان نہ ہو تو سبھی اقوال پر عمل کرنا بھی ممکن نہیں۔ لہٰذا ہمیشہ سے فقہاء کرام کا یہی طرزِ عمل رہا۔ امام شافعیؒ اس قول کو اختیار کرتے جو اقرب الی النصوص ہوتا مثلاً وہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا یہ نظریہ اختیار کرتے ہیں کہ اصحاب الفرائض کے حصہ جات ادا کرنے کے بعد جو مال بچ جائے اسے پھر انہی میں تقسیم نہیں کرنا چاہیئے، بلکہ مسلمانوں میں بانٹ دینا چاہیئے کیونکہ نصوص میں ان کے حصے مقرر کر دیئے گئے ہیں، اور باقی ماندہ مال کی تقسیم کا ذکر نہیں۔ اسی طرح امام شافعی اس قول کو اختیار کرتے ہیں جو قیاس سے قریب تر ہو۔ مثلاً ان کی رائے ہے کہ میت کا دادا اس کے بھائیوں کی موجودگی میں میراث میں حصہ پائے گا کیونکہ بھائی میت کے باپ کا بیٹا ہے اور دادا میت کے والد کا والد ہے اور ظاہر ہے کہ بیٹا میراث میں باپ پر مقدم ہوتا ہے۔ امام شافعی اس نظریہ کو صحیح نہیں سمجھتے کہ دادا بھائیوں کی میراث پانے سے روک دیتا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں :

"صحابہ میں جب بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے ہمارے پاس متنازع مسئلہ کے بارے میں کتاب و سنت کی کوئی دلیل موجود ہوتی ہے یا ہم ان دونوں پر یا کسی ایک پر قیاس کرتے ہیں[1]"

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صحابہ کے اختلافی اقوال میں سے جسے چاہتے اخذ کرتے اور جسے چاہتے چھوڑ دیتے۔ فرماتے ہیں:-

"میں کتاب اللہ سے استناد کرتا ہوں۔ اگر کتاب اللہ میں وہ مسئلہ مذکور

---

[1] الرسالہ امام شافعیؒ ص ۲۶۲ و۔ الشافعی از پروفیسر ابو زہرہ از ۳۰۷ تا ۳۱۱۔

نہ ہو تو سنتِ رسول سے استشہاد کرتا ہوں۔ اگر دونوں میں نہ ہو تو اقوال صحابہ پر عمل کرتا ہوں۔ جسے چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جسے چاہتا ہوں ترک کرتا ہوں۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ان کے جملہ اقوال چھوڑ کر کسی اور کے قول پر عمل کروں جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، ابن سیرین، حسن بصری، عطاء اور ابن مسیب تک پہنچتا ہے تو میں ان کی طرح اجتہاد سے کام لیتا ہوں[1]"

گویا امام ابو حنیفہ صحابہ کے اقوال میں سے کوئی قول لے لیتے تھے۔ مگر تابعین کے اقوال کو حجت نہیں سمجھتے اور ان کی طرح اجتہاد کرتے ہیں۔ صحابہ کے اختلافی فتاویٰ کے متعلق ابن قیم کے موقف کو واضح کرنے کے لیے میں ان کی تصنیفات سے چند اقتباسات پیش کرنا چاہتا ہوں، جن سے واضح ہوتا ہے کہ اس ضمن میں ابن قیم اور امام احمد بن حنبل کا طرزِ فکر و نظر کیا تھا:

ابن قیم لکھتے ہیں:۔

"جب آنحضور کا صحابی کوئی فتویٰ دے تو اس میں دو صورتیں ہوں گی۔ اوّل یہ کہ کسی دوسرے صحابی کا قول ان کے مخالف ہو، دوم یہ کہ مخالف نہ ہو۔ بصورت اول اگر مخالفت کرنے والا صحابی علم و فضل میں ان کے مساوی ہو تو ان میں سے کسی کا قول بھی قابل ترجیح نہ ہوگا اور اگر مخالفت کرنے والا علم و فضل کے اعتبار سے ان پر فوقیت رکھتا ہو۔ مثلاً خلفاء راشدین کسی شرعی حکم میں دوسرے صحابی کی مخالفت کریں تو اس میں علماء کے دو قول ہیں۔ امام احمد سے بھی دو قول منقول ہیں۔ اس ضمن میں صحیح مسلک یہ ہے کہ خلفاء راشدین کی جانب راجح ہوگی اگر خلفاء اربعہ ایک طرف ہوں تو اس کے قرینِ صواب ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور اگر ان کی اکثریت ایک جانب ہو تو اس میں بھی صحت کا پہلو غالب

---

[1] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۶۸۔

ہو گا۔ اگر دو خلفاء ایک طرف ہوں اور دو دوسری جانب تو حضرت ابو بکر کی جانب اقرب الی الصواب قرار دی جائے گی۔ اگر ابو بکر و عمر باہم مختلف الخیال ہوں تو حضرت ابو بکر کا قول راجح ہو گا صحابہ کے اختلافی اقوال میں یہ پہلو صرف وہی شخص اختیار کر سکتا ہے جو ان کے اختلافی مسائل کی حقیقت سے آشنا ہوا ور راجح و مرجوح سے آگاہ ہو۔[1]

یہ حقائق اس امر کے آئینہ دار ہیں کہ ابن قیم علم و فضل میں فوقیت رکھنے والے صحابہ کے اقوال کو مقدم سمجھتے ہیں۔ چونکہ خلفاء راشدین اس خصوصیت کے حامل تھے لہٰذا ان کے اقوال ابن قیم کی رائے میں راجح ہیں۔ خلفاء راشدین میں اختلاف ہو تو وہ حضرت ابو بکر و عمر کے قول کو ترجیح دیتے ہیں اور اگر دونوں بزرگوں کے اقوال باہم مختلف ہوں تو حضرت ابو بکر کے قول کو مقدم کرتے ہیں کیونکہ وہ کثیر العلم ہونے کے پہلو بہ پہلو سابق الاسلام بھی تھے۔ واقعہ سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت عمر نے حضرت ابو بکر کی فوقیت کا اظہار ان الفاظ میں فرمایا تھا۔

"میں ایک بات کہنا چاہتا تھا مگر حضرت ابو بکر کے ارشاد کے پیش نظر اسے نظر انداز کرتا ہوں۔"

کثرت علم کی بنا پر بعض صحابہ کے اقوال کو ترجیح دینے کی مثال ابن قیم کا وہ بیان ہے جو انہوں نے بعض صحابہ کے اقوال کو حضرت عائشہؓ کے قول پر ترجیح دینے کے سلسلہ میں تحریر کیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ علمی بحث کے دوران ابن قیم اپنے مقرر کردہ ضابطہ کے پابند رہتے ہیں اور اس کا دامن ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ قرء طہر کو کہتے ہیں وہ دلیل میں حضرت عائشہ کا قول پیش کرتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ طبقۂ نسواں سے متعلق مسائل میں عورتوں کی رائے معتبر ہے۔ کیونکہ انہیں ایسے مسائل کا زیادہ علم ہوتا ہے۔ ابن قیم اس کی مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عورتوں کے بارے میں نزول احکام کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اس ضمن میں صحابہ سے زیادہ علم رکھتی ہیں ورنہ لازم آئے گا کہ ایسے جملہ مسائل میں عورتوں کو معتبر سمجھا جائے اور آدمیوں پر ان کی تقلید واجب ہو۔ حالانکہ اس کی کوئی وجہ جواز نہیں حقیقت یہ ہے کہ وحی سے ثابت شدہ مسائل کا انحصار

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۳۱۔

فہم و معرفت اور وفورِ عقل و فراست پر ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ آدمی اس سے عورتوں کی نسبت بہرۂ وافر رکھتے ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ عورتوں اور مردوں میں جب بھی اختلاف ہوگا وہاں مردوں کا قول قرینِ صحت و صواب ہوگا۔ اب بتائیے! یہ کیونکر ممکن ہے کہ جب عمر بن خطاب، علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے خلاف ہوں تو حضرت عائشہ کے قول کو افضل قرار دیا جائے۔ ابن قیمؒ کی رائے میں اقوالِ صحابہ کی افضلیت کا معیار کتاب و سنت کے قریب تر ہوتا ہے۔ امام احمد کے اصولوں کا ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"کسی مسئلہ میں جب صحابہ کے اقوال مختلف ہوں تو امام احمد اس قول کو اخذ کرتے ہیں جو اقرب الی الکتاب والسنۃ ہو اور ان کے اقوال کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ اگر ان کے نزدیک کوئی قول بھی ایسا نہ ہو تو صرف اختلاف بیان کر دیتے ہیں اور کسی قول کو اختیار نہیں کرتے۔ اسحاق بن ابراہیم بن ہانی اپنے مسائل میں ذکر کرتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص اپنی قوم میں اقامت گزیں ہوتا ہے اور اس سے ایک اختلافی مسئلہ دریافت کیا جاتا ہے۔ فرمایئے وہ کونسا پہلو اختیار کرے امام احمد نے جواباً فرمایا جو قول کتاب و سنت کے موافق ہو اس کے مطابق جواب دے اور دوسرے اقوال کو ترک کر دے[2]"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب دو اقوال میں ترجیح کا امکان نہ ہوتا تو امام احمد توقف فرماتے یا دونوں اقوال کو تسلیم کر لیتے۔ جب صحابہ سے کسی مسئلہ میں دو اقوال منقول ہوں تو امام احمد دونوں قول بیان کر دیتے ہیں۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"جو شخص فتاویٰ صحابہ اور امام احمد کے فتاویٰ میں زحمتِ غور و فکر گوارا کرتا ہے اسے بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ دونوں میں کلی مطابقت پائی جاتی

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۸۵

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۰،۴

ہے اور ان میں سر مو فرق نہیں ہوتا۔ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی شمع سے مستنیر ہیں۔ جب کسی مسئلہ میں صحابہ کے دو قول ہوتے ہیں تو اس میں امام احمد سے بھی دو روایات منقول ہوتی ہیں۔ امام احمد فتاوی صحابہ کی اسی طرح چھان بین اور جستجو کرتے جس طرح ان کے اصحاب و تلامذہ ان کے فتاوی کی بلکہ اس سے بھی بڑھ کر[1]"

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام احمد اور ابن قیمؒ دونوں کی رائے میں صحابہ کے اختلافی فتاوی کو تین اقسام میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔

پہلی قسم: صحابہ کے فتاوی کو علم و معرفت کی اساس پر مقدم کیا جائے گا۔ بنا بریں خلفاء راشدین کے اقوال راجح ہیں، کیونکہ وہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں زیادہ علم و فضل رکھتے تھے۔ اسی طرح حضرت ابوبکر و عمر کے فتاوی حضرت عثمان و علی کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہوں گے۔ حضرت ابوبکر کے اقوال حضرت عمر کے اقوال سے مقدم ہوں گے۔

دوسری قسم: جب صحابہ درجہ میں مساوی ہوں تو ان کے وہ اقوال راجح ٹھیریں گے جو کتاب و سنت کے قریب تر ہوں۔

تیسری قسم: جب صحابہ مرتبہ میں مساوی ہوں اور کثرت علم کی بنا پر تقدیم و ترجیح کا امکان نہ ہو اور نہ ہی اقرب الی الکتاب والسنۃ ہونے کی بنا پر راجح قرار دینا ممکن ہو تو دونوں اقوال کو قابل احتجاج تصور کیا جائے گا۔

۸- ابن قیمؒ اور صحابہ کی تفسیر قرآن:

ابن قیمؒ صحابہ کے صرف فقہی اقوال ہی کو اخذ نہیں کرتے بلکہ تفسیر قرآن میں بھی ان کے اقوال سے احتجاج کرتے ہیں۔ اس کی دلیل وہ بعض علماء کا قول پیش کرتے ہیں کہ صحابہ کی تفسیر قرآن مرفوع حدیث کے حکم میں ہے۔

امام حاکم مستدرک میں فرماتے ہیں۔

" صحابہ کی تفسیر قرآن مرفوع احادیث کے حکم میں ہے "

ابن قیمؒ کی رائے میں اس کے مرفوع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قابل استدلال و

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۱

احتجاج ہے۔ یہ معنے نہیں کہ یہ آنحضورؐ کا قول ہے کہ اس کے بارے میں "قال رسول اللہ" کے الفاظ بولے جا سکیں مرفوع کے حکم میں ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آنحضورؐ نے صحابہ کے سامنے قرآن مجید کی تشریح و توضیح کی تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے۔

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" (تاکہ آپ انکے سامنے واضح کر دیں اس چیز کو جو ان کی طرف اتاری گئی) (النحل - ۴۴)

پس ظاہر ہے کہ آپ نے صحابہ کے سامنے کتابِ مقدس کے مفہوم و مطلب کو واضح کیا ہوگا۔[1]

ابن قیمؒ صحابہ کی تفسیر قرآن کو رائے محمود (قابل ستائش قیاس) قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کی بنا پر نصوص سے استنباط کرنے کے راستے کھل جاتے ہیں یہ فہم قرآن خدا کی داد ہے جس کو عنایت کر دے اس پر کسی کی اجارہ داری نہیں۔ ابن قیمؒ اس کی مثال میں صحابہ کا وہ نظریہ پیش کرتے ہیں جو انہوں نے اجماع فروض کے ہوتے ہوئے عول فی الفرائض کی صورت میں اختیار کیا ہے۔ جب میت کا خاوند یا بیوی اور اس کے والدین زندہ ہوں تو زوجین میں سے ایک کا حصہ ادا کرنے کے بعد جو باقی بچے گا اس کا تہائی حصہ میت کی والدہ کو ملے گا۔ یہ مسئلہ بھی اس کی مثال میں پیش کرتے ہیں۔ نیز یہ مسئلہ کہ جس عورت کو مرض الموت میں طلاق بتہ دی جائے وہ ورثہ میں سے حصہ پائے گی۔ نیز کلالہ کے بارے میں صحابہ کا پیش کردہ مسلک یہ جملہ مسائل اس کی واضح مثالیں ہیں۔

امام احمد فرماتے ہیں یزید بن ہارون نے ہمیں عاصم الاحول سے سن کر بتایا انہوں نے امام شعبی سے سنا کہ حضرت ابوبکرؓ سے کلالہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا میں اپنی رائے سے فتویٰ دوں گا اگر درست ہوا تو توفیق ربانی کی بنا پر ہوگا اور اگر غلط ہوا تو اس میں میرا اور شیطان کا قصور ہے۔ میرے خیال میں والد اور اولاد کے ماسوا اقارب کو کلالہ کہتے ہیں۔

ایک سوال: اگر دریافت کیا جائے کہ بروایاتِ صحیحہ حضرت ابوبکرؓ کا یہ قول منقول ہے کہ کونسا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہوگا اور کونسی زمین میرا بوجھ اٹھانا گوارا کرے گی اگر میں

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۰۴

اپنی رائے سے تفسیر قرآن کروں۔ علاوہ ازیں حدیث نبوی میں ارشاد ہوتا ہے۔

"مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" جو اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کرے وہ اپنا گھر دوزخ میں بنالے۔

پھر حضرت ابوبکر نے کیونکر اپنی رائے سے کام لیا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ رائے دو قسم کی ہے۔ ایک وہ رائے جس کی کوئی دلیل نہ ہو، یہ اور وہ صرف ظن و تخمین پر مبنی ہو۔ اس سے حضرت ابوبکر اور صحابہ کا دامن پاک ہے۔

دوسری قسم کی رائے وہ ہے جو کسی ایک نص یا متعدد نصوص سے مستنبط و ماخوذ ہو۔ یہ فہم نصوص کی دقیق ترین قسم ہے۔ حضرت ابوبکر کی ذکر کردہ تفسیر اسی قسم ثانی میں داخل ہے۔ کیونکہ کلالہ کا ذکر قرآن حکیم کے دو مقامات پر آیا ہے۔ ایک جگہ اس کے ساتھ ماں کی جانب سے بھائی اور بہن کو وارث ٹھیرایا اور بلاشبہ یہ ان کی ذکر کردہ تفسیر کے عین مطابق ہے۔

دوسرے مقام پر کلالہ کی موجودگی میں پسر عینی یا علاتی کو نصف اور دو تہائی کا وارث قرار دیا۔ لہٰذا کلالہ کی تفسیر میں اختلاف واقع ہوا۔ بلاشبہ اس میں حضرت ابوبکر کا قول صحیح اور لغت عرب کے موافق ہے۔

ایک شاعر کا قول ہے ؎

وَرِثْتُمْ قَنَاةَ الْمَجْدِ لَا عَنْ كَلَالَةٍ
عَنِ ابْنَيْ مَنَافٍ عَبْدِ شَمْسٍ وَهَاشِمِ

(تم نے مجد و شرافت کسی کلالہ سے ورثہ میں نہیں پایا بلکہ عبد مناف کے دونوں بیٹوں عبد شمس اور ہاشم سے حاصل کیا ہے)

شعر کا مطلب یہ ہے کہ مجد و شرافت تم کو اپنے آبا و اجداد سے ورثہ میں ملا ہے اغیار و اجانب سے نہیں۔

بنا بریں پسر علاتی یا حقیقی باپ اور دادا کی موجودگی میں ورثہ نہیں پائیں گے جیسا کہ بیٹے اور پوتے کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتے۔ البتہ اگر میت کی بیٹیاں موجود ہوں تو وہ عصبہ ہونے کی بنا پر وارث ہوں گے اور جو اصحاب الفروض سے بچ رہے گا وہ انہیں ملے گا۔[1]

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۵-۹۶۔

صحابہ کے وہ تفسیری اقوال جو حدیث کے خلاف ہیں:

البتہ صحابہ کے بعض تفسیری اقوال صحیح دلائل کے خلاف ہیں۔ مثلاً عبداللہ بن مسعود۔

پہلی مثال: الدخان (دھواں) کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ اثرات ہیں جو قحط سالی اور بھوک پیاس کی شدت کی بناء پر رونما ہوئے۔ حالانکہ آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد وہ دھواں ہے جو قرب قیامت ظاہر ہوگا اور جو قیامت کی علامات میں سے ایک ہے۔

دوسری مثال: قرآن مجید میں وارد ہے۔

"اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ" (الطلاق - ۶) جہاں تم سکونت پذیر ہو مطلقہ عورتوں کو بھی رہنے کے لئے جگہ دو۔

نیز فرمایا:-

"لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ" (توانگر شخص اپنی وسعت کے مطابق دولت کو صرف کرے) (الطلاق - ۷)

حضرت عمر فرماتے ہیں کہ یہ ہر دو آئتیں مطلقہ رجعیہ اور بائنہ دونوں کو شامل ہیں۔ حالانکہ بائنہ کے بارے میں حدیث میں جو مذکور ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ چنانچہ فاطمہ بنت قیس روایت کرتی ہیں کہ ان کے خاوند نے بتہ کر طلاق دے دی تو آنحضورؐ نے فرمایا۔ نہ تمہیں اپنے لئے جگہ ملے گی اور نہ نان ونفقہ[1]

تیسری مثال: قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا (البقرہ - ۲۳۴) تم میں سے جو فوت ہو جائیں اور اپنی بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ چار ماہ دس دن انتظار کریں۔ (عدت گذاریں)

حضرت علی اس آیت کی تفسیر فرماتے ہیں کہ یہ آیت حاملہ اور غیر حاملہ سب

---

[1] تفسیر کشاف للزمخشری ج ۴ ص ۱۱۱ طبع اول نیز زاد المعاد ج ۴ ص ۲۲۶ مطبع صبیح -

کے لئے ہے۔ لہٰذا حاملہ عورت وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو طویل تر ہو وہ عدت گذارے، حالانکہ سنّتِ صحیحہ میں اس کے برعکس وارد ہے جیسا کہ سبیعہ اسلمیہ کی روایت سے واضح ہوتا ہے[1]

چوتھی دلیل: قرآن مجید میں ہے۔

"وَاُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَآئِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ۔ (النساء - ۲۳)	تمہاری منکوحہ بیویوں کی ماں سے نکاح حرام کیا گیا اسی طرح تمہاری مدخولہ بیویوں کی وہ لڑکیاں حرام ہیں جو تمہارے زیرِ تربیت پروان چڑھی ہوں۔

عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ "اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ" کا تعلق دونوں "نِسَآئِكُمْ" سے ہے اور وہ دونوں کی صفت ہے۔ لہٰذا آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ صرف مدخولہ بیوی کی والدہ سے نکاح حرام ہے حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ صرف عقدِ نکاح ہی سے منکوحہ کی والدہ حرام ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ صرف دوسرے نِسَآئِكُمْ کی صفت ہے اوّل کی نہیں۔

ابنِ قیّم صحابہ کے ان تفسیری اقوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہماری رائے میں صحابی کی تفسیر اس صورت میں حجّت ہے، جب کسی دوسرے صحابی کا قول اس کے خلاف نہ پایا جاتا ہو اور کوئی دوسری نصّ اس کی معارض نہ ہو۔ مگر ان مثالوں میں دونوں شرائط مفقود ہیں لہٰذا ہمارے نزدیک ان میں سے کوئی قول بھی قابلِ احتجاج نہیں صحابہ کے تفسیری اقوال ان کے فتاویٰ کی مانند ہیں۔ جیسے ہمارے نزدیک صحابہ کے صرف وہی فتاویٰ حجّت ہیں جہاں نصّ موجود نہ ہو اور کوئی صحابی ان کا مخالف نہ ہو اسی طرح تفسیری اقوال میں بھی یہ دونوں شرائط معتبر ہوں گے ہم جس طرح مخالف نصّ فتویٰ کو نظر انداز کر دیتے ہیں اسی طرح خلافِ نصّ تفسیر کو بھی تسلیم نہیں کرتے[2]

---

[1] سبیعہ اسلمیہ بیان کرتی ہے کہ خاوند کی وفات کے چند روز بعد ان کے یہاں بچہ تولد ہوا۔ وہ بارگاہ رسالت میں مسئلہ دریافت کرنے کے لئے حاضر ہوئیں تو آپ نے ان کو نکاح ثانی کی اجازت مرحمت فرمائی۔ زاد المعاد ج ۴ ص ۲۶۳۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۰۴۔

اب دیکھئے عبداللہ بن مسعودؓ کی تفسیر "وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" کی نص صریح کے خلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "نِسَائِكُمْ" مطلق اور بدون قید وارد ہوا ہے۔ لہٰذا بیوی کی ماں صرف نکاح ہی سے حرام ہو جائے گی۔ جب عبداللہ بن مسعود اس کے ساتھ بیوی کے مدخولہ ہونے کی قید لگاتے ہیں تو ان کا قول نص آیت کے مخالف ہوگا۔ معطوف کے ساتھ اگر دخول کی قید موجود ہے تو اسے معطوف علیہ پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ نحوی قاعدہ کے مطابق معطوف میں جو شرط پائی جاتی ہو۔ اس کا معطوف علیہ میں ہونا ضروری نہیں مزید براں ایک دوسرے اعتبار سے بھی ابن مسعودؓ کی تفسیر محل اعتراض ہے اور یہ کہ اگر دخول کی قید کو معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں معتبر مانا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ لفظ مِنْ جو کہ جارہ ہے وہ مختلف معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ یعنی پہلے "نِسَائِكُمْ" کے اعتبار سے مِنْ بیانیہ ہوگا اور اگر دوسرے "نِسَائِكُمْ" کا لحاظ کیا جائے تو مِنْ ابتدائیہ ہوگا۔ حالانکہ لغت عرب میں ایسا کہیں نہیں پایا جاتا کہ کسی حرف جار سے دو مختلف اعتبارات سے الگ الگ دو مفہوم پیدا ہو رہے ہوں[1]

۹۔ فتاویٰ صحابہ کا مقام:

اقوال صحابہ کا مرتبہ قرآن اور حدیث صحیح کے بعد اور حدیث مرسل وضعیف سے پہلے ہے۔ امام احمد اور ابن قیمؒ اسی قاعدہ کے پابند تھے۔

ابن قیمؒ امام احمدؒ کے اصولوں کا ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"امام احمد جب نص کو موجود پاتے تو اس کے مطابق فتویٰ دیتے اور اس بات کی قطعاً پروا نہ کرتے کہ کون آپ کی مخالفت کر رہا ہے۔ مخالفت کرنے والا خواہ کتنا بڑا آدمی ہو۔"

چنانچہ آپ نے اس بات کو کوئی اہمیت نہ دی کہ حضرت عمرؓ مطلقہ بتہ کے بارے میں فاطمہ بنت قیس کی روایت کردہ حدیث کو تسلیم نہیں کرتے[2] اسی طرح جنبی شخص

---

[1] فتح القدیر ج ۲ ص ۳۵۸

[2] فاطمہ بنت قیس روایت کرتی ہیں کہ ان کے خاوند نے ان کو تین طلاقیں دے دیں۔ آپ نے فرمایا نہ تمہیں سکونت کے لئے جگہ ملے گی اور نہ نان ونفقہ۔ حضرت عمرؓ اس حدیث کے خلاف ہیں۔ امام احمد حدیث سے احتجاج کرتے ہیں اور حضرت عمرؓ کے قول کو نظر انداز کرتے ہیں۔ زاد المعاد ج ۴ ص ۲۲۶۔

کے تیمم کے بارے میں حضرت عمر عمار بن یاسر کی حدیث کو حجت نہیں سمجھتے۔ حضرت عائشہ صدیقہ کی بیان کردہ حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر محرم نے احرام سے قبل خوشبو استعمال کی ہو اور احرام کے بعد اس کا اثر باقی رہے تو اس میں کوئی حرج نہیں[۲] حضرت عمر اس حدیث کے بھی مخالف ہیں مگر ابن قیم کی نگاہ میں اس کی کوئی اہمیت نہیں۔ اسی طرح ابن قیم بیع صرف[۳]

---

[۱] سعید بن عبدالرحمن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عمر کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا میں جنبی ہو گیا تھا اور مجھے پانی نہ مل سکا۔ فرمایئے ایسی صورت حال در پیش ہو تو کیا کیا جائے؟ عمار بن یاسر بھی موجود تھے۔ انہوں نے حضرت عمر سے کہا کیا آپ کو یاد نہیں کہ ہم دونوں سفر میں تھے اور ہمیں اسی قسم کا سابقہ پیش آیا۔ آپ نے تو نماز ادا نہ کی اور میں نے مٹی میں لیٹ کر اپنے جسم کو گرد آلود کر لیا اور نماز پڑھ لی۔ میں نے بارگاہ نبوت میں حاضر ہو کر یہ ماجرا کہہ سنایا تو آنحضور ؐ نے فرمایا آپ کے لئے یہ کافی تھا کہ یوں کرتے پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارے۔ ان میں پھونکا پھر انہیں اپنے منہ اور ہاتھوں پر مل لیا (صحیح بخاری جلد اول باب التیمم صفحہ ۵) اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ تیمم کرتے وقت ہاتھوں کو صرف ایک ہی مرتبہ زمین پر مارنا چاہیئے۔ پھر ان کو منہ اور پونچوں پر مل لیا جائے۔ جنبی ہونے کی صورت میں بھی تیمم اسی طرح کیا جائے حضرت عمر اس کے خلاف ہیں۔ ان کا قول ہے کہ ہاتھوں کو دو مرتبہ زمین پر مارا جائے اور ہاتھوں کو کہنیوں تک ملا جائے امام احمد اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور حضرت عمر کے فتویٰ کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہ حدیث نیل الاوطار للشوکانی جلد اول صفحہ ۲۸۷ پر بھی موجود ہے۔

[۲] حضرت عائشہ روایت کرتی ہیں کہ احرام باندھتے وقت میں آنحضور ؐ کو بہترین خوشبو لگایا کرتی تھی۔ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آنحضور ؐ احرام باندھتے وقت بہترین خوشبو استعمال فرمایا کرتے تھے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں آپ کے سر اور داڑھی میں تیل کی چمک دیکھا کرتی تھی جو دیر تک قائم رہتی بحوالہ نیل الاوطار للشوکانی ج ۴ ص ۳۔

[۳] ابن عباس کا نظریہ یہ ہے کہ جس ربا کی حرمت وارد ہوئی ہے وہ صرف نسیہ (ادھار) کی صورت میں ہے۔ اگر لین دین نقد ہو تو اس میں کمی بیشی جائز ہے اور یہ ربا متصور نہ ہوگا۔ آپ کا یہ نظریہ عبادہ بن صامت کی حدیث کے خلاف ہے جس سے ربا فضل کی حرمت ثابت ہوتی ہے عبادہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضور ؐ نے فرمایا سونا سونے کے عوض چاندی چاندی کے بدلے میں گندم گندم کے عوض اور جو جو کے بدلے میں کھجور کھجور کے بدلے میں اور نمک نمک کے عوض ان کی خرید و فروخت برابر اور نقد بہ نقد ہونا چاہیئے۔ جب جنس بدل جائے (مثلاً سونا چاندی کے عوض) تو جیسے چاہو خرید و فروخت کرو بشرطیکہ لین دین نقد بہ نقد ہو امام احمد اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور ابن عباس کی رائے کو نظر انداز کرتے ہیں۔ نیل الاوطار للشوکانی ج ۵ ص ۲۰۴۔

اور گدھے[1] کی حلّت کے بارے میں عبداللہ بن عباس کے قول کو قابلِ التفات نہیں سمجھتے۔ صحابہ کے ایسے بہت سے اقوال ہیں جو خلاف حدیث ہونے کی بنا پر ابن قیمؒ کے نزدیک ناقابلِ استناد ہیں[2]۔

سابقہ بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اقوالِ صحابہ کا درجہ بہرحال نصوص کے بعد ہے۔ یہی نظریہ حق ہے کیونکہ اقوالِ صحابہ کی وقعت واہمیت صرف اس لئے ہے کہ صحابہ حاشیہ نشینانِ بارگاہِ رسالت ہیں اور ان کے اقوال کتاب وسنت سے مستنبط ہیں۔ ان کے اقوال اگر نصوص کے خلاف ہوں گے تو انہیں ناقابلِ التفات قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ ہم ان کی عصمت کے قائل نہیں۔ امام احمد اسی راہ پر گامزن تھے۔ نصوص سے احتجاج کرنے اور صحابہ کے مخالف اقوال کو ترک کر دینے ابن قیمؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ کیونکہ اگر وہ امام احمد کے اس اصول کو تسلیم نہ کرتے تو لامحالہ ان کی تردید کرتے جیسا کہ عام طور سے ان کا معمول ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے نظریہ کے اثبات میں دلائل وبراہین پیش کرتے ہیں اور مخالف کے دلائل کی تردید کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔ ایسے موقع پر وہ صلح جوئی سے آشنا ہی نہیں۔

امام احمد صحابی کے فتویٰ کو حدیث مرسل پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ آپ اقوالِ صحابہ کو مراسیل صحابہ وتابعین ہر دو پر ترجیح دیتے ہیں۔ بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ صحابہ کے فتاویٰ واقوال کو تابعین کی مراسیل سے مقدم سمجھتے تھے۔ مرسل صحابی وہ حدیث ہے جسے تابعی بیان کرے اور اس صحابی کا نام ذکر نہ کرے جس نے آنحضورؐ سے سن کر وہ حدیث انہیں سنائی۔ اور حدیث کی روایت کرنے والا صحابی اس وقت آنحضورؐ کی خدمت میں حاضر نہ ہو جب آپ نے وہ حدیث بیان فرمائی۔ ظاہر ہے کہ قولِ صحابی کو ایسی حدیث کے مقابلہ میں مقدم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس قسم کی مرسل حدیث صحیح ومتصل روایت

---

[1] عبداللہ بن عمر کی روایت کردہ حدیث سے گدھے کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ وہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ نے پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع کیا (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۱۰) اسی طرح جابر روایت کرتے ہیں کہ آپ نے غزوۂ خیبر میں گدھے کا گوشت کھانے سے منع کیا اور گھوڑے کا گوشت کھانے کی اجازت مرحمت فرمائی (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۱۵ (غلام احمد حریری مترجم ۲۴ جولائی ۱۹۸۰ء)

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۔

کے ہم پلہ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کے فتاویٰ ان کے اپنے اقوال ہیں اور مراسیل صحابہ آنحضورؐ کے فرمودات ہیں۔ ظاہر ہے کہ ارشاداتِ نبوی دوسرے اقوال کے مقابلہ میں مقدم ہوں گے۔

قولِ صحابی کو مرسل تابعی کے مقابلہ میں مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ صحابی آنحضورؐ کی صحبت میں رہ کر نزولِ وحی کا بچشم خود مشاہدہ کر چکا ہے۔ آنحضورؐ کے فتویٰ ارشاد فرمانے کے وقت بھی اسے حاضری کا شرف حاصل تھا جب کہ تابعین اس سے محروم ہیں لہٰذا صحابہ کے اقوال مراسیل تابعین کے مقابلہ میں اقویٰ ہوں گے۔ مراسیلِ تابعین میں یہ احتمال موجود ہے کہ جو راوی سند سے ساقط ہے وہ صحابی ہوگا یا تابعی۔ تابعی ہونے کی صورت میں اس کے قابلِ اعتماد اور ناقابلِ اعتماد ہونے کا امکان ہے اب ظاہر ہے کہ اس اشکال کے ہوتے ہوئے ان کی مراسیل اقوالِ صحابہ کی معارض نہیں ہو سکتیں۔ اس ضمن میں ضعیف حدیث بھی مرسل کی طرح ہے[1]۔

۱۰۔ اقوالِ صحابہ کا ردّ و قبول:

میں موضوع زیرِ بحث کو ختم کرنے سے پہلے قاری پر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ کن لوگوں کی نگاہ میں صحابہ حجت تھے اور کون لوگ انہیں قابلِ احتجاج قرار نہیں دیتے تھے اور ان کا اپنا اپنا زاویہ نگاہ کیا تھا۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اقوالِ صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے۔

"کتاب و سنت کے دلائل کی موجودگی میں ان سے اعراض و انحراف کی کوئی وجہ نہیں۔ جب ایسی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو ہم جمیع صحابہ یا کسی ایک صحابی کے قول کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ اکابر صحابہ مثلاً ابوبکر و عمر اور عثمان کے اقوال ہمیں زیادہ عزیز ہیں۔ کیونکہ ایسے اقوال لوگوں میں عام طور سے مشہور ہوتے ہیں اور لوگ ان کی پیروی کرتے ہیں لہٰذا یہ ان فتاویٰ کے مقابلہ میں ارجح ہوں گے جو گھروں میں یا خاص مجالس میں

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۱۵۰۔

بیان کئے جائیں۔ کیونکہ لوگوں کی نگاہ میں ان کی وہ اہمیت نہیں ہوتی۔ جو اکابر صحابہ کے اقوال کی ہے۔ اسی طرح لوگ کبھی ان کو اخذ کرتے ہیں اور کبھی ترک کر دیتے ہیں۔ اکابر صحابہ کے اقوال کے بارے میں ہمارا یہ نظریہ اس صورت پر مبنی ہے جب ان کے اختلافی اقوال میں سے کسی قول کی بنیاد کتاب و سنت پر نہ رکھی گئی ہو اور اگر کسی قول میں ایسی کوئی دلالت موجود ہو تو یقیناً ہم اسی قول کی پیروی کریں گے۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنا نقطۂ نگاہ واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"جب کسی مسئلہ میں حدیث نبوی موجود ہو تو ہمیں بسر و چشم منظور ہے صحابہ کے اقوال میں سے جو قول ہمارے نزدیک دلیل پر مبنی ہو ہم اسے اخذ کرتے ہیں جب تابعین سے کوئی قول منقول ہو تو ہم اس کا مقابلہ کرتے ہیں[1]۔"

بعض متاخرین حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اکثر متکلمین اقوال صحابہ کو حجت قرار نہیں دیتے اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ صحابی بھی ایک مجتہد ہوتا ہے اور اس سے خطا کا صدور ممکن ہوتا ہے لہٰذا اس کی تقلید واجب نہیں اور دوسرے مجتہدین کے اقوال کی طرح اس کا قول بھی قابل استناد نہیں دوسرا یہ کہ جن دلائل کی روشنی میں تقلید کا بطلان ثابت ہوتا ہے۔ وہ عام ہیں۔ صحابہ کی تقلید ہو یا کسی اور کی تیسرا یہ کہ شرعی دلائل صرف کتاب و سنت اجماع، قیاس اور استصحاب میں محدود و محصور ہیں۔ اور اقوال صحابہ ان میں شامل نہیں چوتھا یہ کہ صحابی میں جو امتیازی علم و فضل یا تقویٰ پایا جاتا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علماء تابعین میں سے کسی مجتہد کے لئے بھی اس کا قول واجب الاتباع ہو۔

اقوال صحابہ اور احناف:

احناف کے نزدیک اقوال صحابہ کے بارے میں مندرجہ ذیل تفصیل معتبر ہے۔

۱۔ جب صحابہ سے کوئی ایسا مسئلہ منقول ہو جس کے بارے میں قیاس کی بناء پر

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۱۰۔۳۱۱

رائے نہیں دی جا سکتی تو وہ بالاتفاق حجت ہوگا کیونکہ صحابی ایسی بات صرف آنحضورؐ سے سن کر ہی بیان کر سکتا ہے مثلاً مدتِ حمل اور کم از کم مہر کے بارے میں صحابہ کے اقوال۔

۲۔ جب صحابہ سے کوئی ایسا مسئلہ منقول ہو، وہ مسئلہ عام طور سے پھیل جائے اور کوئی اس کی مخالفت نہ کر رہا ہو تو وہ اجماعِ سکوتی ہونے کی بنا پر حجت ہوگا۔

۳۔ جب صحابہ کا ذکر کردہ مسئلہ کا ادراک غور و فکر سے ممکن ہو، مگر وہ قول مشہور نہ ہو تو اس میں علماء کے دو مذاہب ہیں۔ علماء کی ایک جماعت اسے حجت سمجھتی ہے۔ کیونکہ اس میں آنحضورؐ سے سننے کا احتمال نہ سننے کے مقابلہ میں ارجح ہے اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ صحابہ نے اسے آنحضورؐ سے نہیں سنا تو یہ قول اقرب الی الصواب ہوگا کیونکہ اس کا قائل شرفِ صحبت سے بہرہ ور ہے دوسری قسم کے علماء اسے حجت تصور نہیں کرتے کیونکہ سماع کا احتمال راجح نہیں ہو سکتا ہے۔ کہ صحابی نے اجتہاد کیا ہو اور وہ درست نہ ہو۔ اگر صحابی نے یہ بات آنحضورؐ سے سن کر بیان کی ہوتی تو وہ اس کی صراحت کر دیتے[1]

اقوالِ صحابہ اور امام غزالی: امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی قول صحابہ حجت نہیں فرماتے ہیں۔

"فرضی اصولوں میں سے اصلِ ثانی صحابہ کے اقوال ہیں بعض علماء صحابہ کے اقوال کو علی الاطلاق حجت تصور کرتے ہیں بعض کے نزدیک صحابہ کے اقوال صرف خلافِ قیاس ہونے کی صورت میں حجت ہیں بعض صرف حضرت ابو بکر و عمر کے اقوال کو قابلِ احتجاج سمجھتے ہیں۔ کیونکہ آنحضور کا ارشاد ہے۔

"اِقْتَدُوْا بِالَّذِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ" (ان دو صحابہ کی پیروی کیجئے جو میرے بعد ہوں گے)

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۹۳-۹۴۔

علماء کا ایک گروہ خلفاء راشدین کے متفقہ اقوال کو قابلِ استناد تصور کرتا ہے ہمارے نزدیک ان میں سے کوئی نظریہ بھی درست نہیں کیونکہ جس میں غلط وسہو کے صدور کا امکان ہو اور اس کا معصوم عن الخطاء ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ ہو اس کے اقوال کے حجت ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ جب اس سے خطاء کا صدور ممکن ہے تو اس کا قول کیونکر قابلِ استناد ہوگا؟ اور بلا دلیل اسے کیونکر معصوم قرار دیا جا سکتا ہے۔ جس سے اختلاف کرنا جائز ہے اس کی عصمت کا دعوی کیونکر کیا جا سکے گا، گویا اقوالِ صحابہ کا حجت نہ ہونا تین دلائل قاطعہ سے ثابت ہے۔

۱۔ ان کی عصمت کے دلائل کا فقدان۔

۲۔ ان میں اختلاف کا پایا جانا۔

۳۔ ان کی مخالفت کا جواز۔

بعض علماء نے اقوال صحابہ کی حجیت کے اثبات میں لکھا ہے کہ کتاب و سنت کے متعدد مقامات پر صحابہ کی مدح وستائش کی گئی ہے۔ اس سے ان کی اتباع کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

مثلاً فرمان باری تعالےٰ۔

۱۔ "لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ" (اللہ تعالےٰ مومنوں سے راضی ہو گئے) (الفتح - ۱۸)

۲۔ "اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ" (النساء - ۵۹) (اللہ تعالےٰ رسول علیہ السلام اور اصحاب الامر کی اطاعت کیجئے۔)

اسی طرح آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

۱۔ خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِيْ (سب سے بہتر زمانہ میرا ہے۔)

۲۔ اَصْحَابِيْ كَالنُّجُوْمِ (میرے صحابہ آسمان کے ستاروں کی مانند ہیں)

امام غزالی ان دلائل کی تردید کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"ان سب دلائل کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کے علم و فضل دیانت و امانت اور خدا کے نزدیک ان کے علو مرتبت کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے

ان دلائل سے ان کی تقلید کا وجوب یا جواز ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے انفرادی طور پر نام لے کر بعض صحابہ کی مدح فرمائی ہے اس سے یہ ظاہر کرنا ہرگز مقصود نہیں کہ وہ صحابہ وجوب یا جواز تقلید کی بناء پر دیگر صحابہ سے ممتاز ہیں۔[1]

مثلاً آپ نے ارشاد فرمایا:

۱۔ "لو وزن ایمان ابی بکر بایمان العالمین لرجح" — اگر ابوبکر کا ایمان ایک پلڑا میں اور سب اہلِ دنیا کا ایمان دوسرے پلڑا میں رکھا جائے تو ابوبکر کے ایمان کا پلڑا جھک جائے گا۔

۲۔ آپ نے فرمایا:

ان اللہ قد ضرب الحق علی لسان عمر وقلبہ یقول الحق وان کان مرًّا — اللہ تعالیٰ نے حضرت عمر کے قلب و زبان پر حق کو جاری کر دیا ہے۔ آپ تلخ اظہارِ حقیقت کرنے سے بھی ہرگز نہیں ڈرتے۔

۳۔ ارشاد فرمایا:

واللہ ما سلکت فجاً الا سلک الشیطان فجاً غیر فجک — حضرت عمر جس راستے سے چلتے ہیں شیطان وہ راستہ چھوڑ دیتا ہے۔

۴۔ اسیرانِ بدر کے واقعہ میں جب آیت قرآنی عمر کی رائے کے مطابق نازل ہوئی تو حضور نے فرمایا:

"لو نزل بلاء من السماء ما نجا منہ الا عمر" — اگر آسمان سے عذاب نازل ہوتا تو عمر کے سوا اس کی گرفت سے کوئی نہ بچتا۔

جملہ آیات و احادیث نبویہ میں صرف صحابہ کی مدح و ستائش کا تذکرہ ہے مگر ان کی پیروی سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

اقوالِ صحابہ کے بارے میں امام شوکانی کی رائے:

امام شوکانی بھی اقوال صحابہ کو حجت نہیں سمجھتے

---

[1] المستصفیٰ للغزالی ج ۱ ص ۲۶۰ - ۲۷۰۔

چنانچہ میں ان کی عبارت نقل کرکے قاری کے سامنے ان کا زاویۂ نگاہ واضح کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ امام شوکانی متاخرین علماء میں سے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ اقوالِ صحابہ کی عدمِ حجیّت کا مسلک مرورِ زمانہ کے باوجود قائم رہا۔ اور امام شوکانی کے عہد تک اس کی حمایت کرنے والے علماء موجود رہے۔

شوکانی لکھتے ہیں[1]:

"حق بات یہ ہے کہ اقوالِ صحابہ دین میں حجّت نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کی جانب صرف آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا۔ ہمارا ایک ہی پیغمبر ہے اور ایک ہی کتاب اللہ تمام امت کو کتاب وسنت کی پیروی کرنے کا حکم ہے۔ اس میں صحابہ اور بعد کے لوگ سب مساوی ہیں۔ سب شرعی احکام کے مکلّف ہیں اور سبھی کو کتاب وسنت کی اتّباع کا حکم دیا گیا ہے۔ جو شخص اس امر کا قائل ہو کہ دین میں کتاب وسنت کے علاوہ کسی اور شخص کی بات بھی حجّت ہو سکتی ہے تو اس نے خدا کے دین کے بارے میں ایک بے سروپا بات کہی اور اسلامی شریعت میں ایک نئی شریعت کو ایجاد کیا، جس کا خدا نے حکم نہیں دیا اور یہ کوئی معمولی بات نہیں بلکہ ایک عظیم افترا پردازی ہے۔ کسی ایک فرد یا چند اشخاص کے بارے میں یہ کہنا کہ ان کا قول مسلمانوں پر واجب العمل حجّت ہے خدا کی اطاعت میں داخل نہیں اور کسی مسلمان کو اس سے متاثر ہونا روا نہیں۔ یہ مقام خدا نے صرف ان برگزیدہ انبیاء کو عطا کیا تھا۔ جن کو احکام وشرائع دے کر اس نے بندوں کی جانب مبعوث فرمایا تھا۔ کسی اور کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ آنحضور صلعم کی صحبت سے مشرف ہونا دین میں ایک بلند مقام رکھتا ہے۔ مگر اس علوِ مرتبت اور عظمتِ شان کے یہ معنے نہیں کہ صحابہ کو منصب

---

[1] ارشاد الفحول ص ۲۲۶۔ ۲۲۷۔

رسالت پر فائز کر دیا جائے۔ ان کے اقوال کو حجت تصوّر کیا جائے اور ان کی پیروی کو لوگوں کے لئے لازم قرار دیا جائے۔ کیونکہ خدا نے اس کی اجازت نہیں دی اور اس ضمن میں ایک لفظ بھی ارشاد نہیں فرمایا۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث :

"اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم" میرے صحابہ آسمان کے تاروں کی طرح ہیں تم جس کی پیروی کروگے راہ ہدایت کو پاؤگے۔

سے احتجاج درست نہیں۔ کیونکہ یہ حدیث ثابت نہیں۔ محدثین نے اس حدیث کے بارے میں جن شبہات کا اظہار کیا ہے وہ عام طور سے معروف ہیں مزید برآں اگر اس کی صحت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صحابہ کے زہد و تقویٰ اور کتاب و سنت سے تمسک کیا جائے۔ اسی طرح آنحضورؐ کے مندرجہ ذیل فرمودات بھی اسی پر محمول ہوں گے :

"اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر" میرے بعد آنے والے دو صحابہ یعنی ابوبکر و عمر کی پیروی کرو۔

"علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین الھادیین" میری اور خلفاء راشدین کی سنت پر ڈٹ جاؤ۔"

۱۱۔ خاتمۂ بحث : بہر کیف یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور اس میں ہر فریق اپنی اختیار کردہ رائے کے اثبات میں دلائل پیش کرتا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ اس میں علماء کو اختلاف کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ اقوال صحابہ کے بارے میں آنحضورؐ نے کوئی دو ٹوک فیصلہ صادر نہیں فرمایا جس سے باہمی اختلاف کا خاتمہ ہو جائے۔ اگر اس مسئلہ میں مجھے اظہار خیال کا حق حاصل ہے تو میں یہ کہوں گا کہ جمہور فقہاء کا نظریہ قرین صحت و صواب ہے۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے شرفِ صحبت اور آپ کے قضایا و احکام کے چشم دید مشاہدہ سے صحابہ کے فہم و شعور میں پختگی پیدا ہو گئی تھی اور وہ ہم سے روحِ شریعت کو بہتر سمجھتے تھے۔ لہٰذا ہمارے حق میں ان کی رائے ہماری اپنی رائے سے کہیں بہتر ہے۔ اقوال صحابہ کی حجت کے مخالفین کا یہ کہنا کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی مبعوث نہیں ہوا۔ اس ضمن میں عرض ہے کہ ہم صحابہ کو انبیاء تصوّر کر کے ان کے اقوال

سے احتجاج نہیں کرتے بلکہ ان کے فتاویٰ سے اس لئے استناد کرتے ہیں کہ ان کی رائے ہمارے اقوال کی نسبت اقرب الی الصّواب ہے۔

علم النفس میں اس حقیقت کو تسلیم کیا گیا ہے کہ شاگرد اپنے استاد سے اثر قبول کرتا ہے لہذا صحابہ کا آنحضورؐ سے متاثر ہونا ناگزیر ہے۔ جب ہم آپ کے شرفِ صحبت سے محروم ہیں تو ہمیں صحابہ کے اقوال سے احتجاج کرنا چاہیئے جنہوں نے آپ کے مکتبِ فکر و نظر کے زیر اثر تربیت پائی۔ وہاں سے علماء مفتی اور قاضی ہو کر نکلے اور اسلامی دنیا کو اپنے فتاویٰ و قضایا سے بھر دیا۔

خلاصۂ مباحث: اقوال صحابہ کا یہ مطلب نہیں کہ مجتہد ان کے ہوتے ہوئے دلیل شرعی کا طلب و تجسس ترک کر دے۔ بلکہ نصوص کی موجودگی میں کسی کے قول کو قابلِ التفات تصوّر نہ کرے، خواہ صحابی کا قول ہو یا کسی اور کا جب نص موجود نہ ہو تو صحابی کا اتباع نفسانی خواہشات کی پیروی سے بہتر ہے۔

۳۳۔ ابن قیم اور اقوالِ تابعین

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی براہ راست شاگردی کا فخر حاصل ہونے کی بنا پر دینِ اسلام میں صحابہ کو بلند مقام حاصل ہوا اور فقہاء نے ان کے اقوال کو دین میں حجت قرار دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ صحابہ کے شاگرد تابعین اور پھر ان کے شاگرد تبع تابعین اس عظیم منصب کے حصول میں ان کے سہیم و شریک ہیں یا نہیں؟ احناف اور شوافع اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں اور ان کے اقوال سے استناد نہیں کرتے۔

امام احمد بنا بر احتیاط تابعین کے اقوال کو اخذ کرتے ہیں مگر اسے ایک فقہی اصول قرار نہیں دیتے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کبار تابعین مثلاً سعید بن المسیب، حسن بصری، مجاہد اور عکرمہ مولیٰ عبداللہ بن عباس کے اقوال کو حجت مانتے ہیں۔ ابن قیم کے بیانات اس ضمن میں مختلف ہیں وہ بعض جگہ ان کے اقوال کو اخذ کرتے ہیں۔ اگرچہ ان کی رائے میں تابعین کے اقوال کا مرتبہ صحابہ کے اقوال کے بعد ہے اور بعض مقامات پر وہ ان کے اقوال کو حجت قرار نہیں دیتے۔
ابن قیم کا بیان ملاحظہ فرمایئے لکھتے ہیں:

"یہ فصل اقوالِ سلف اور فتاویٰ صحابہ کی روشنی میں فتویٰ دینے کے جواز میں منعقد کی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقوال صحابہ متاخرین کے آراء و فتاویٰ کی نسبت اولیٰ بالقبول ہیں، ان کے اقرب الی الصواب ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ ان حضرات کے اقوال ہیں جو عہد رسالت میں بقیدِ حیات تھے اور اس طرح آپ کے قرب سے مشرف تھے۔ اس قاعدہ کے پیش نظر صحابہ کے اقوال تابعین کے اقوال سے اور تابعین کے فتاویٰ تبع تابعین کے اقوال و فتاویٰ سے مقدم ہوں گے اور اسی طرح اسے آگے تک لے جایئے۔ جس

قدر قائل اور مفتی کا زمانہ آنحضورؐ سے قریب ہوگا اسی قدر اس کا فتویٰ اقرب الی الصحت ہوگا۔ ہم نے یہ حکم جنس کے اعتبار سے لگایا ہے فرداً فرداً نہیں اسی طرح تابعین کا زمانہ ان کی جنس کے اعتبار سے تبع تابعین سے بہتر ہوگا ہر شخص کے لحاظ سے نہیں۔ مگر عہد صحابہ میں باکمال اور اصحاب علم وفضل متاخر زمانہ کی نسبت زیادہ تھے۔ اسی طرح ان کے اقوال میں صحت وصواب کا احتمال بعد میں آنے والے ادوار کے مقابلہ میں زیادہ ہے[۱]،،

ابن قیمؒ کے نزدیک صحابہ کے اقوال کو اخذ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انہیں عہد رسالت کا قرب حاصل تھا۔ اسی قاعدہ پر وہ تابعین اور تبع تابعین کے اقوال کو ترتیب دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ہر زمانہ دوسرے پر مقدم ہوگا۔ ان کے درجات کا تفاوت جنسی اعتبار سے ہوگا۔ فرداً فرداً نہیں۔ ابن قیمؒ کی ایک دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے اقوال سے احتجاج نہیں کرتے۔ لکھتے ہیں۔

"اگر کہا جائے کہ آپ کے ذکر کردہ دلائل سے مستفاد ہوتا ہے کہ تابعی جب کوئی بات کہے اور کسی صحابی اور تابعی کا قول اس کے خلاف نہ ہو تو تابعی کا قول قابل قبول ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تابعین اپنے زمانہ میں اس قدر دور دراز پھیل گئے تھے کہ اس کا شمار ممکن نہیں۔ ان کے زمانہ میں مسائل بھی عام طور سے پھیل گئے تھے۔ لہٰذا تابعی جب کوئی فتویٰ صادر کرے تو کسی طرح یہ معلوم نہیں کیا جا سکتا کہ اس دور میں کوئی شخص ان کا مخالف نہ تھا[۲]"

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ تابعین کے اقوال کو حجت نہیں سمجھتے اور اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ اس دور میں تابعین دور دراز ملکوں میں پھیل گئے تھے۔ مسائل شرعیہ کا دامن بھی بہت وسعت پذیر ہوگیا تھا۔ بنا بریں کسی مخالفت کا پتا چلانا بڑا دشوار تھا۔ اس کے برعکس صحابہ میں یہ بات نہ تھی۔ نہ صحابہ عرب سے باہر گئے اور نہ مسائل میں ایسا انتشار پیدا ہوا۔ لہٰذا اس دور میں ظن غالب یہ ہوتا تھا کہ کوئی شخص اس

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۷۷

[۲] حوالہ مذکور ص ۴۰۴۔

کا مخالف نہیں۔

طویل تفکر و تامل کے باوجود میں یہ معلوم کرنے سے قاصر رہا کہ ان دونوں اقوال میں سے کونسا نظریہ ابن قیمؒ کے اصل نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتا ہے۔ غور و فکر کے بعد توفیق ربانی سے مجھ پر منکشف ہوا کہ آخری نظریہ یعنی اقوالِ تابعین کی عدم حجیت ہی ان کے زاویۂ نگاہ کا آئینہ دار ہے۔ اور اس کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ شرعی مسائل عام طور سے پھیل گئے تھے اور تابعین اِدھر اُدھر اکناف ارضی میں پہنچ گئے جس کی بنا پر کسی مخالف کے نہ ہونے کا علم بڑا دشوار تھا۔

ابن قیمؒ کے پہلے نظریہ کے متعلق میری یہ رائے ہے کہ انہوں نے اس کا تذکرہ دراصل اقوال صحابہ کی حجیت کے اثبات کے دوران کیا۔ ظاہر ہے کہ اس مقام پر اقوال صحابہ کا مرتبہ مقام بیان کرنا ضروری تھا۔ کہ اس کا درجہ سنّت کے بعد ہے۔ پھر ضمنی طور پر یہ بیان کرنا مناسب سمجھا کہ تابعین کے اقوال کا مرتبہ اقوال صحابہ کے مقابلہ میں کیا ہے اور تبع تابعین کے فتاویٰ تابعین کے اقوال کی نسبت کیا حیثیت رکھتے ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ تابعین کے اقوال قوّت و صحت میں اقوال صحابہ سے کم درجہ کے ہیں جب اس پر تابعین کے کثرتِ انتشار کا اضافہ کر لیا جائے تو اس سے تابعین کے اقوال کا ناقابل استناد ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ خداوند قدوس نے بذریعہ کشف مجھ پر یہ روشن فرمایا۔ اگر درست ہے تو مجھے دوہرا اجر ملے گا۔ اور اگر میں غلطی پر ہوں تو ایک اجر کا مستحق ہوں گا۔ واللّٰہ الموفّق۔

۲۴ـــ ابنِ قیّم اور قیاس

مندرجہ ذیل امور اس ضمن میں زیر بحث آئیں گے۔

۱۔ قیاس کے متعلق فقہاء کا موقف

۲۔ قیاس کے متعلق ابنِ قیّم کا زاویۂ نگاہ

۳۔ میزان و قیاس

۴۔ قیاس طرد و عکس۔

۵۔ قیاس کے اقسام (۱) قیاس العلت (۲) قیاس الدلالت (۳) قیاس الشبہ۔

۶۔ مخالفین قیاس کے شبہات اور ابن قیّم۔

۷۔ علل و اوصاف پر بناءِ احکام اور ابن قیّم کا مؤقف۔

۸۔ خلافِ قیاس مسائل میں ابن تیمیہ و ابنِ قیّم کا زاویۂ فکر و نظر۔

۹۔ موافق قیاس معاملات مثلاً مضاربت، مساقات، مزارعت، حوالہ اور بیع سلم

۱۰۔ کوئی حدیث خلافِ قیاس نہیں۔ مثلاً حدیث "مصراۃ" اور حدیث الرہن مرکوب" وغیرہ

۱۱۔ جو مسئلہ صحابہ کے زمانہ میں اختلافی نہ رہا ہو وہ موافقِ قیاس ہے۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ مفتوحہ اراضی کو تقسیم نہ کیا جائے اور گڑھے[1] والے مسئلہ میں حضرت علی کا فتویٰ۔

---

[1] اس مسئلہ کی تفصیلات آگے آ رہی ہیں، اہل یمن کے چند اشخاص نے شیر کے لئے ایک گڑھا کھودا کچھ آدمی اس پر جمع ہو گئے۔ ان میں سے ایک گڑھے میں گر پڑا۔ اس نے دوسرے کو کھینچ لیا۔ دوسرے نے تیسرے کو اور تیسرے نے چوتھے کو۔ شیر نے ان سب کو مار ڈالا۔ حضرت علی نے فیصلہ کیا کہ پہلے شخص کے ورثاء کو ایک چوتھائی دیت دی جائے دوسرے کے ورثاء کو ایک تہائی اور تیسرے کی نصف دیت اور چوتھے کی پوری (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تمہید: قیاس سے متعلق ابن قیم کا نقطۂ نظر واضح کرنے سے قبل مناسب ہوگا کہ ہم اس ضمن میں فقہا کا موقف بیان کریں تاکہ سابقین کے آراء و افکار سے آگاہ ہونے کے بعد ہم ابن قیم کا نظریہ بیان کریں اور یہ بتائیں کہ وہ کہاں تک متقدمین کے موافق یا مخالف ہیں۔

۱۔ قیاس کے متعلق فقہاء کا موقف: قیاس کے بارے میں فقہاء کرام مختلف نظریات رکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کو تین مختلف گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ منکرین قیاس۔

۲۔ قیاس کی حجیت میں مبالغہ آمیزی کرنے والے۔

۳۔ اعتدال پسند علماء

مخالفین کے دلائل: ظاہری مسلک کے پیرو قیاس کو حجت تصور نہیں کرتے۔ وہ علل اور اوصاف موثرہ کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ وہ اپنے نظریہ کے اثبات میں یہ دلائل پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

"أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي"	مجھ پر کونسا آسمان سایہ فگن ہوگا اور کون سی زمین میرا بوجھ اٹھائے گی۔ جب میں کتاب اللہ کی تفسیر اپنی رائے سے بیان کروں۔

دوسری دلیل: حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا"	اصحاب الرائے سے بچتے رہیئے کہ وہ سنتوں کے دشمن ہیں۔ جب احادیث کو یاد نہ کر سکے تو رائے سے فتویٰ دینے لگے وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

تیسری دلیل: نیز فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) دیت ادا کی جائے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ ماجرا بیان کیا گیا تو آپ نے حضرت علی کے فیصلہ کو حق بجانب قرار دیا۔ (غلام احمد حریری مترجم)

"دین میں اظہار رائے سے احتراز کیجئے کیونکہ ہماری رائے تکلف اور ظن پر مبنی ہے اور ظن اظہار حق کا فائدہ نہیں دیتا۔"

چوتھی دلیل: حضرت عمر فرماتے ہیں:۔

"انّ قوما یفتون بآرائھم ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما یفتون" — ایک قوم اپنی رائے سے فتویٰ دیتی ہے اور اگر اس وقت قرآن اترتا ہوتا تو ان کے فتاویٰ کے برعکس نازل ہوتا۔

پانچویں دلیل: حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں:

"انّ اللہ لم یجعل لاحد ان یحکم فی دینہ برائیہ"[1] — خدا تعالےٰ نے کسی کو یہ اختیار نہیں دیا کہ دین میں اپنی رائے سے فتویٰ دے۔

مگر منکرین قیاس کے دلائل اس لئے محل اعتراض ہیں کہ صحابہ میں جب کوئی نیا واقعہ رونما ہوتا اور اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہوتی تو وہ رائے و اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرتے لہٰذا واقعات صحابہ سے متواتر ثابت ہیں اور ان میں ذرا بھر شبہ نہیں۔ مثلاً آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے عین حیات ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو نماز پڑھانے کے لئے مامور فرمایا تھا۔ صحابہ نے آپ کی وفات کے بعد اپنے اجتہاد کی بناء پر آپ کو خلیفہ مقرر کیا تھا اور اسے امامت صلوٰۃ پر قیاس کیا، حالانکہ بظاہر اس کی کوئی دلیل موجود نہ تھی۔ اسی طرح مانعین زکوٰۃ کے بارے میں صحابہ نے حضرت ابوبکر کے اجتہاد سے اتفاق کیا۔ میت کے دادا اور بھائیوں کی وراثت کے مسئلہ میں بھی صحابہ نے اجتہاد سے کام لیا۔ کلالہ کے مسئلہ میں حضرت ابوبکر نے جس رائے کا اظہار کیا اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے کہ صحابہ قیاس سے احتجاج کرتے تھے۔

حضرت ابوبکر نے فرمایا:۔

"میں کلالہ کے بارے میں اپنی رائے سے فتویٰ دونگا۔ اگر درست ہوا تو خدا کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہوا تو اس میں میرا اور شیطان کا قصور ہے اور خدا و رسول اس سے بری الذمہ ہیں۔ والد اور اولاد کے ماسوا دوسرے اقارب و اعزّہ کو کلالہ کہتے ہیں۔"

---

[1] اصول الفقہ ص ۲۲۶

اس ضمن میں یہ روایت قابلِ ملاحظہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے کہا گیا سمرہ نامی صحابی نے یہودی تاجروں سے عشور میں شراب لی اور اسے سرکہ بنا کر فروخت کر دیا۔ تو آپ نے فرمایا:

"خدا سمرہ کو غارت کرے۔ کیا اسے معلوم نہیں کہ آنحضور نے فرمایا تھا خدا یہود پر لعنت کرے، ان پر چربی حرام قرار دی گئی تھی انھوں نے اسے فروخت کر دیا اور اس کی قیمت خرچ کر لی۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے سرکہ کو چربی پر قیاس کیا اور واضح کیا کہ جس چیز کو حرام قرار دیا اس کی قیمت بھی ناروا ہوتی ہے[1] قیاس و رائے کی مذمت میں صحابہ سے جو اقوال منقول ہیں، اگر ان کی صحت ثابت ہو جائے۔ تو اس سے مراد وہ رائے ہے جو شرعی نص کے خلاف ہو ایسے شخص سے صادر ہو جو اہلِ اجتہاد میں سے نہیں ہے، یا محض ہوا و ہوس پر مبنی ہو۔

اہلِ ظاہر کا یہ نظریہ اسلامی طرزِ فکر و نظر کے لئے نہایت ضرر رساں ہے۔ کیونکہ اس سے غور و فکر کے دروازے بند ہو جاتے ہیں اور نصوصِ شرعیہ سے آگے بڑھنے کا امکان باقی نہیں رہتا۔ اب سوال یہ ہے کہ امت جن مسائل سے دوچار ہے اور نصوص میں ان کا کوئی ذکر نہیں، اہلِ ظاہر انہیں کیونکر حل کریں گے؟

قیاس میں غلو کرنے والے: یہ عراقی علماء امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے جانشین ہوئے وہ قیاس میں غلو سے کام لیتے ہیں اور انتہائی کمزور اسباب کی بناء پر دو مسئلوں کو جوڑ دیتے ہیں۔ انھوں نے قیاس کا دروازہ چوپٹ کھول دیا اور یہ بھی نہ سوچا کہ ان کے مقرر کردہ علل احکام کا تقاضا بھی کرتے ہیں یا نہیں۔ حالانکہ دین کا دامن ایسے قیاسات سے پاک ہے۔[2]

اعتدال پسند علماء اور قیاس: علماء کا اعتدال پسند طبقہ معقول حدود کے اندر قیاس کا قائل ہے۔ یعنی جب کوئی حکم کسی وصف پر مبنی ہو تو جہاں وہ وصف پایا جائے گا، وہاں حکم بھی موجود ہو گا۔ یہ نظریہ عدل فی الاحکام کی بہترین مثال ہے۔ اس مسئلہ میں ابن قیم کا بیان ملاحظہ فرمائیے:

---

[1] اصول الفقہ ص ۲۴۴ ۔ ۲۴۴

[2] ابن حنبل ص ۲۷۱ ۔ ۲۷۲ ۔

"قیاس کے بارے میں لوگوں کے تین نظریات ہیں۔ ایک فرقہ ایک طرف ہے اور اس کے برعکس دوسرا دوسری جانب۔ تیسرا فرقہ متوسط اور اعتدال پسند ہے۔

دونوں اجتہاد پسند گروہوں میں سے ایک گروہ علل اور اوصاف موثرہ کی نفی کرتا ہے۔ ان کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ شریعت دو مساوی احکام میں فرق و امتیاز پیدا کر دے اور دو متفرق احکام کو جوڑ دے۔ ان کی رائے میں یہ بات صحیح نہیں کہ خدا نے علل و مصالح کی بنا پر احکام کو مشروع کیا ہو اور اوصاف مؤثرہ کے ذریعہ ان میں ربط پیدا کیا کہ ان اوصاف کے پائے جانے سے وہ احکام بھی پائے جاتے ہیں اور جہاں وہ اوصاف موجود نہ ہوں احکام بھی غائب ہوتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق قطعی طور سے اس میں استبعاد نہیں پایا جاتا کہ خداوند کریم ایک چیز کو واجب ٹھہرائیں اور اس کے نظیر و مثیل کو حرام قرار دے دیں۔ اسی طرح ایک چیز حرام ہو اور اس قسم کی دوسری چیز مباح ہو۔ وہ جن امور سے روکتا ہے ان میں کوئی خرابی نہیں پائی جاتی۔ اور جن باتوں کا حکم دیتا ہے وہ کسی مصلحت پر مبنی نہیں ہوتیں۔ بلکہ اوامر و نواہی صرف اس کی مشیت پر موقوف ہیں اور ان میں کوئی حکمت و مصلحت نہیں پائی جاتی اس جماعت کے عین برعکس ایک دوسرا گروہ ہے جو افراط پسند ہے اور قیاس میں انتہائی وسعت کا قائل ہے۔

ان کی افراط پسندی کا یہ عالم ہے کہ جو دو احکام بالکل جدا گانہ نوعیت کے ہوں ایک معمولی درجہ کے جامع وصف یا شبہ کی بنا پر ان کو ملا دیتے ہیں یہ وصفِ مشترک ان کے یہاں علت کہلاتا ہے۔ حالانکہ اس میں کبھی علت ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اور کبھی نہیں ہوتی۔ یہی وصف ان کے نقطہ نظر کے مطابق وہ سبب ہے جس کی بنا پر خدا و رسول نے حکم کو اس سے وابستہ کیا۔ حالانکہ یہ سب کچھ ظن و تخمین پر مبنی ہے اور شریعت میں اس کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ یہ مسلک جمہور علماء سلف کے نزدیک قابل مذمت ہے[1]۔"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۴۰-۲۴۱۔

۲۔ قیاس کے متعلق ابن قیمؒ کا زاویۂ نگاہ:

ابن قیمؒ نے جن شرعی اصولوں پر اعتماد کیا ہے۔ ان میں قیاس بھی ہے۔ اپنی کتاب اعلام الموقعین میں انہوں نے اس کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے۔ قیاس کی قسمیں بیان کیں۔ موافقین اور مخالفین کے دلائل ذکر کئے اور منکرین کے دلائل کی تردید کی ہے اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعری کے نام جو خط تحریر کیا تھا۔ ابن قیمؒ نے اسے اثباتِ قیاس کے ضمن میں اپنے استدلال کی اساس قرار دیا ہے۔ خط کا مضمون یہ ہے:

"واضح ہو کہ قضا ایک عظیم فریضہ اور قابلِ اتباع سنّت ہے۔ جب کوئی قضیہ پیش آئے تو خوب غور و فکر سے کام لیجئے۔ یاد رکھئے کہ حق کی گفتگو کا کوئی فائدہ نہیں جب آدمی اسے نافذ نہ کر سکے۔ اپنی مجلس میں اپنے روبرو اور اپنے فیصلہ جات میں لوگوں سے اظہارِ ہمدردی کیجئے تاکہ کسی معزز آدمی کو آپ پر زیادتی کرنے کی جرأت نہ ہو۔ اور کمزور آدمی، آپ کے انصاف سے مایوس نہ ہو۔ بیّنہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور مدعا علیہ کے ذمہ حلف اٹھانا ہے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح کرانا جائز ہے۔ مگر ایسی مصالحت نارَوا ہے جس کی بناء پر کسی حرام چیز کی حلّت یا کسی حلال چیز کی حرمت لازم آتی ہو۔ جو شخص کسی غیر موجود حق یا شہادت پیش کرنے کا مدعی ہو اور اس کے لئے کوئی مدت مقرر کرے۔ اس میں وہ اپنے وعدہ کو پورا کر دے تو اس کا حق ادا کر دو اور اگر وہ ایسا کرنے سے قاصر رہے تو اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دو۔ کیونکہ یہ اظہارِ معذرت اور اس معاملہ کی پوشیدگی کو واضح کرنے کے لئے کافی ہے۔

آج اگر آپ نے کوئی فیصلہ صادر کیا پھر آپ پر بتوفیق ربّانی معاملہ کی اصل حقیقت واضح ہوئی تو اس فیصلہ سے رجوع کر کے دوبارہ فیصلہ صادر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور اس سے باز نہیں رہنا چاہیئے کیونکہ حق قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے اور کوئی چیز اسے باطل نہیں ٹھہرا سکتی حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر اڑے رہنے سے بہتر ہے۔ مسلمان ایک دوسرے کے حق میں قابلِ اعتماد اور عدول ہیں۔ البتہ وہ شخص

جس کے متعلق جھوٹی شہادت کا تجربہ ہو چکا ہو، اس پر حد قائم کی جا چکی ہو یا کسی قرابت اور دوستی میں متہم ہو۔ اس پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ پوشیدہ امور کا علم صرف ذات خداوندی کو ہے۔ اس نے ان پر پردہ ڈال رکھا ہے البتہ شہادت یا قسم سے کسی کا قصور ثابت ہو جائے تو وہ الگ بات ہے۔ جو مسائل و حوادث ایسے درپیش ہوں جن کا کتاب و سنت میں ذکر نہ ہو تو ان میں غور و خوض سے کام لیجئے۔ پھر امور کو باہم ایک دوسرے پر قیاس کیجئے۔ ان کے امثال و نظائر کو دیکھئے۔ پھر غور کیجئے کہ ان میں کونسی بات خدا کو محبوب ہے اور حق سے ملتی جلتی ہے[1]"

حضرت عمرؓ کے خط سے واضح ہوتا ہے کہ جو مسائل کتاب و سنت میں مذکور نہ ہوں ان کے متعلق آپ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو غور و فکر کرنے اور ان کے نظائر و امثال تلاش کرنے کا حکم دیا تاکہ منصوص احکام کی بنا پر ان غیر منصوص مسائل میں بھی ان کا حکم جاری کیا جا سکے جو ان کی نظیر ہوں، اور اسی کا نام قیاس ہے۔ چونکہ صحابہ نے اس ضمن میں حضرت عمرؓ کی مخالفت نہ کی۔ لہٰذا ابن قیمؒ کی رائے میں یہ حجیت قیاس کی دلیل ہے خصوصاً جبکہ ہمیں معلوم ہے کہ جواز قیاس پر تمام صحابہ کا اجماع تھا۔

قرآن حکیم کے متعدد مقامات پر قیاس سے کام لیا گیا ہے۔ ابن قیمؒ کی رائے میں یہ بھی جواز قیاس کی ایک دلیل ہے۔

۱۔ مثلاً قرآن مجید میں حیات بعد الموت کو آغاز آفرینش پر قیاس کیا گیا ہے یعنی جو ابتداءً پیدا کرنے پر قادر ہے وہ مار کر بھی زندہ کر سکتا ہے۔

۲۔ قرآن میں حیات بعد الموت کو زمین کی حیات بعد الموت پر قیاس کیا گیا ہے۔ کہ زمین پہلے مردہ ہوتی ہے پھر نباتات سے اس میں زندگی کے آثار ہویدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح مردوں کو زندہ کرنا بھی قدرت خداوندی سے بعید نہیں۔

۳۔ اعداءِ دین خلق جدید کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ قرآن مجید میں اس کو آسمان و زمین

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۹۔

کی تخلیق پر قیاس کر کے اس کا امکان ثابت کیا ہے بلکہ فرمایا کہ آسمان و زمین کا پیدا کرنا انسانوں کی پیدائش سے زیادہ مشکل ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

"ان عقلی قیاسات کی روشنی میں اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک چیز پر وہی حکم عائد کیا جا سکتا ہے جو اس کے نظائر و امثال پر منطبق ہوتا ہو۔ یہ جملہ امثال قیاسات ہیں اور ان میں ممثل بہ سے ممثل کا حکم صادر کیا جا سکتا ہے۔ ضرب الامثال میں قیاس سے کام لینا عقلی خاصہ ہے۔ خداوند تعالیٰ نے انسانوں کی عقل اور فطرت میں یہ بات ودیعت کر رکھی ہے کہ وہ دو متماثل چیزوں کے درمیان مساوات قائم کریں اور ان کو ایک دوسرے سے جداگانہ تصور نہ کریں۔ اسی طرح دو مختلف اشیاء میں امتیاز قائم کریں اور ان کو اکٹھا نہ ہونے دیں"[1]

خداوند تعالیٰ نے جس طرح صفات میں مشابہ اشیاء کو حکم میں مساوی قرار دیا ہے اسی طرح دو مختلف چیزوں میں مساوات کی نفی کی ہے۔ پس اہل اسلام سے مجرموں جیسا سلوک نہیں کیا جا سکتا اور اہل فساد کو نیک لوگوں کے زمرہ میں شمار کرنا کسی طرح قرین صحت وصواب نہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

"اَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ اجْتَرَحُوا السَّيِّاٰتِ اَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ" (الجاثیہ۔ ۲۱)

کیا برائی کا ارتکاب کرنے والے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم ان سے ایمان لانے والے اور نیک اعمال بجا لانے والے لوگوں کا سا سلوک کریں گے۔ زندگی میں بھی اور بعد از وفات بھی یہ بہت بڑی بات ہے۔

نیز فرمایا:۔

"اَمْ نَجْعَلُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَالْمُفْسِدِيْنَ فِي الْاَرْضِ

کیا ہم اہل ایمان اور نیک کام کرنے والوں کو اہل فساد کی صف میں شامل کر لیں یا متقی لوگوں

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۵۷-۱۵۸-

اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِيْنَ كَالْفُجَّارِ (سورۂ ص ۲۸) سے بدکاروں ایسا سلوک کریں؟
ان بیانات میں ابن قیمؒ اشارہ کرتے ہیں کہ قرآن حکیم اوصاف اور علل مناسبہ کی تصریح کرتا اور انہیں بناء احکام قرار دیتا ہے۔ قرآنی تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ جب کوئی ترتب احکام سے مانع نہ ہو تو احکام شرعیہ ان اوصاف پر مترتب ہوں گے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن حکیم میں قیاس کو معتبر تصور کیا گیا ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں۔[1]

"مقننِ حقیقی ان علل اور اوصافِ موثرہ کو بیان کرتے ہیں جو احکام میں معتبر ہیں۔ تاکہ یہ معلوم ہو کہ جہاں یہ اوصاف موجود ہوں گے وہاں حکم شرعی ان سے وابستہ ہوگا۔ یہ اوصاف حکم کا تقاضا کرتے ہیں اور حکم ان سے صرف اسی صورت میں متخلف ہوگا جب کوئی ایسا مانع موجود ہو جو ان اوصاف کے آثار و نتائج کو بروئے کار آنے سے روکتا ہو۔"

قرآنی آیات سے اثباتِ قیاس:

مندرجہ ذیل آیات کریمہ میں اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

۱۔ "ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ شَآقُّوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ" (الانفال۔ ۱۳)	اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اللہ و رسول کی مخالفت کی تھی۔
۲۔ "ذٰلِكُمْ بِاَنَّهٗٓ اِذَا دُعِيَ اللّٰهُ وَحْدَهٗ كَفَرْتُمْ" (غافر۔ ۱۲)	کیونکہ جب خدائے واحد کو پکارا جاتا ہے۔ تو تم کفر کرنے لگتے ہو۔
۳۔ ذٰلِكُمْ بِاَنَّكُمُ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللّٰهِ هُزُوًا" (الجاثیہ۔ ۳۵)	اس کا سبب یہ ہے کہ تم نے خدا کی آیات کا مذاق اڑایا۔
۴۔ "ذٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ" (غافر۔ ۷۵)	اس کی وجہ یہ ہے کہ تم بلا وجہ خدا کی زمین میں اکڑتے اور خوشی کا اظہار کرتے تھے۔
۵۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمُ اتَّبَعُوْا مَآ اَسْخَطَ	کیونکہ انہوں نے اس چیز کی پیروی کی جس

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۵۴-۱۵۵

اللّٰہَ وَکَرِھُوْا رِضْوَانَہٗ فَاَحْبَطَ اَعْمَالَھُمْ (محمد - ۲۸) — سے خدا ناراض ہوتا ہے اور اس کی رضامندی کو حقارت کی نگاہ سے دیکھا چنانچہ خدا نے ان کے اعمال کو ضائع کر دیا۔

۲۔ ذَالِکَ بِاَنَّھُمْ قَالُوْا لِلَّذِیْنَ کَرِھُوْا مَا نَزَّلَ اللّٰہُ سَنُطِیْعُکُمْ فِیْ بَعْضِ الْاَمْرِ (محمد - ۲۶) — اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے ان لوگوں سے کہا جو خدا کے نازل کردہ احکام کو بُرا سمجھتے تھے کہ ہم بعض امور میں تمہاری اطاعت کریں گے۔

۳۔ وَذَالِکُمْ ظَنُّکُمُ الَّذِیْ ظَنَنْتُمْ بِرَبِّکُمْ اَرْدَاکُمْ[1] (السجدۃ - ۲۳) — یہ ظن جو تم نے خدا تعالیٰ کے بارے میں کیا تھا تمہاری ہلاکت کا سبب ہوا۔

قرآن حکیم نے صرف قیاس کی صراحت ہی نہیں کی بلکہ واضح کیا ہے کہ احکامِ شرعیہ اوصاف وعلل پر مترتب ہوتے ہیں اور یہی اوصاف جہاں پائے جائیں اور جب پائے جائیں احکام کا تقاضا کرتے ہیں۔ اس سے حجیّتِ قیاس کا باب وا ہو جاتا ہے۔ جب ایک مسئلہ منصوص ہو اور اس میں کوئی علت پائی جاتی ہو پھر دوسرا منصوص نہ ہو مگر اس میں ویسا ہی وصف موجود ہو جو پہلے مسئلے میں حکم کا باعث بنا تھا تو دوسرے مسئلہ کو پہلے پہ قیاس کیا جائے گا۔ اور بطریقِ قیاس اس میں مسئلہ اول کا حکم ثابت کیا جائے گا۔

حدیثِ نبویؐ سے استدلال:

ابن قیمؒ نے قیاس کی حجیّت کے اثبات میں جو دلائل دیئے ہیں ان میں مندرجہ ذیل احادیث نبوی بھی ہیں:-

پہلی حدیث: جن میں دو متماثل مسائل کو ایک ہی حکم کی لڑی میں منسلک کیا گیا ہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ بارگاہِ رسالت میں عرض کیا۔ حضورؐ! میں نے آج ایک بڑے کام کا ارتکاب کیا کہ روزہ کی حالت میں بیوی کا بوسہ لے لیا۔ آنحضورؐ نے فرمایا تو لپنے روزہ کو جاری رکھیے بوسہ سے روزہ کو نقصان نہیں پہنچا۔ ابن قیمؒ اس حدیث پہ تبصرہ کرتے ہوئے ارقام

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۳۶۔

فرماتے ہیں :

"اگر ایک نظیر میں دوسرے نظیر کے حکم کا ہونا ضروری نہ ہوتا اور اوصاف وعلل بحالت اثبات ونفی احکام شرعیہ میں مؤثر نہ ہوتے تو آنحضورؐ نے جو تشبیہ ذکر فرمائی ہے اس کا کوئی مطلب نہ تھا۔ آپ کا مقصد یہ تھا کہ جو دو مسائل باہم متماثل ہوں ان کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔ جس طرح بوسہ مجامعت کی تمہید ہوتا ہے۔ اسی طرح کلی کرنے کے لئے منہ میں پانی ڈالنا پانی پینے کا پیش خیمہ ہے۔ جس طرح ایک ان میں سے روزہ کیلئے ضرر رساں نہیں۔ اسی طرح دوسرا بھی بے ضرر ہے"[1]

دوسری حدیث : ایک شخص نے آنحضورؐ سے دریافت کیا تھا کہ میرے والد پر حج فرض ہے اور وہ بوڑھا ہونے کی بنا پر سواری پر بیٹھنے کے قابل نہیں کیا میں اس کی جانب سے حج کر سکتا ہوں ؟ آنحضورؐ نے پوچھا کیا آپ اپنے بھائی بہنوں میں سب سے بڑے ہیں اس نے اثبات میں جواب دیا۔ فرمایا اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا اور تم ادا کر دیتے تو کیا یہ کافی سمجھا جاتا یا نہیں ؟ اس نے عرض کیا ہاں ! فرمایا تو اپنے والد کی طرف سے حج ادا کیجئے۔

اس حدیث میں آپ نے کمزور والدین کی جانب سے حج ادا کرنے کو ادائیگی قرض کے مماثل قرار دیا۔ جب قرض انسان کا حق ہے اور مقروض اسے ادا کرکے فارغ البال ہو جاتا ہے۔ تو حج کے ادا کرنے سے بالاولیٰ فرضیت سے بری الذمہ ہونا چاہیئے کیونکہ حج حقوق اللہ میں سے ہے۔ جب اسے ادا کرے گا تو والدین بری الذمہ ہو جائیں گے[1]

تیسری حدیث : آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے شرعی احکام بیان فرماتے وقت ان کے وہ اوصاف وعلل بھی ذکر فرمائے جن پر وہ مبنی ہیں ایک مستحاضہ عورت نے آپ سے دریافت کیا کہ وہ استحاضہ کے دوران نماز چھوڑ سکتی ہے۔ آپ نے جواباً فرمایا نہیں وہ تو صرف ایک رگ ہے حیض نہیں ہے۔

اس حدیث میں آپ نے ایام استحاضہ میں نماز کو جاری رکھنے کا حکم دیا اور اس کی علت یہ بیان فرمائی کہ یہ ایک رگ کا خون ہے اور حیض نہیں ہے۔ آنحضورؐ کا یہ ارشاد اس

---

[1] اعلام الموقعین ج ا ص ۲۳۹۔

امر کی دلیل ہے کہ شرعی احکام مناسب اوصاف وعلل سے وابستہ ہوتے ہیں۔

ابن قیمؒ نے قیاس کی حجیت ثابت کرنے میں کتاب وسنت ہی کے دلائل پیش نہیں کئے بلکہ اقوالِ صحابہ سے بھی استناد کیا ہے۔ اب اس کی مثالیں ملاحظہ فرمائیے۔

اقوالِ صحابہ سے استناد: روایات میں وارد ہے کہ جب سمرہ بن جندب نے ذمیوں سے ٹیکس وصول کرتے وقت ان سے شراب لی اسے فروخت کر دیا اور حضرت عمرؓ کو پتا چل گیا تو آپ نے فرمایا خدا سمرہ کو غارت کرے کیا اسے آنحضورؐ کا قول معلوم نہیں کہ خدا یہود پر لعنت کرے، جب خدا نے ان پر چربی کو حرام قرار دیا تو انہوں نے اسے فروخت کر کے اس کی قیمت اپنے مصارف میں استعمال کر لی۔ اس سے معلوم ہوا کہ چربی حرام تھی۔ لہٰذا اس کی قیمت بھی حرام ہے۔ اسی طرح شراب حرام ہے تو اس کی قیمت بھی حرام ٹھہرے گی۔ چونکہ یہ ایک دوسرے کی نظیر ہیں لہٰذا اس کا حکم بھی واحد ہوگا۔

علم وراثت کا یہ مسئلہ اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ صحابہ قیاس سے استدلال کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ اور زید بن ثابت کا قول ہے کہ زوجین کے مقررہ حصص ادا کرنے کے بعد والدہ کو باقیماندہ مال کا ⅓ ملے گا۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ میّت کی بیوی اور والدین یا خاوند اور والدین موجود ہوں تو اس صورت میں والدہ کو تقسیم حصص کے بعد باقی ماندہ مال کا ایک تہائی ملے گا۔ حضرت عمرؓ اور زید بن ثابت اس مسئلہ کو اس صورت پر قیاس کرتے ہیں جب میّت کے بعد اس کے والدین وارث قرار پائیں۔ اندریں صورت والد والدہ سے دگنا حصّہ وصول کرے گا کیونکہ والدہ اس مسئلہ میں سارے ترکہ کا ایک تہائی لے گی اور جو باقی بچے گا وہ والد لے لے گا کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اب ظاہر ہے کہ والد کا وصول کردہ حصہ والدہ سے دگنا ہے۔

ابن قیمؒ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ قیاس کی بہترین شکل ہے۔ علم الفرائض کا قاعدہ یہ ہے کہ جب مرد اور عورت کسی مسئلہ میں اکٹھے ہو جائیں اور وہ ایک ہی درجہ کے ہوں تو اس صورت میں مرد یا تو عورت سے دگنا حصہ لے گا۔ مثلاً بیٹے بیٹیاں اور علاتی بھائی، یا عورت کے برابر وصول کرے گا۔ جیسے والدہ

کی اولاد. شریعت اسلامیہ میں اس کی کوئی مثال موجود نہیں کہ عورت مرتبہ میں مرد کے برابر ہوتے ہوئے اس سے دگنا یا اس کے لگ بھگ حصہ وصول کرے یہ مسئلہ فہم کتاب وسنت کی بہترین دلیل ہے[1]۔"

فرائض میں عول کا مسئلہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ صحابہ قیاس سے احتجاج کرتے ہیں. جب میت فوت ہو جائے اور اس کے مال میں سے سب قرض خواہوں کا قرض ادا نہ کیا جا سکتا ہو۔ تو سب قرض خواہ اپنے قرض سے کم وصول کریں گے۔ صحابہ اس پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب ترکہ سے تمام ورثاء کے حصص پورے ادا نہ ہوتے ہوں تو سبھی کو کم دیا جائے گا۔ یہ بھی ان کے احتجاج بالقیاس کی دلیل ہے۔ آنحضورؐ نے قرض خواہوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَالِكَ۔" جس قدر تمہیں مل رہا ہے. وہ لے لو کیونکہ تمہیں اس سے زیادہ نہیں ملے گا۔

---

[1] دیکھئے اعلام الموقعین ج ا ص ۳۵۳ - ۳۵۴ - والدہ اس صورت میں باپ سے دگنا لے سکتی ہے جب اس کو دو تہائی حصہ دیا جائے جو کسی طرح ممکن نہیں. مثلاً میت کے بعد اس کے والدین اور خاوند زندہ ہوں تو مسئلہ ۶ سے بنے گا. خاوند کو اس کا نصف یعنی ۳ دیا جائے گا۔ ماں کو ایک تہائی یعنی ۲ اور باقیماندہ باپ کو یعنی ایک۔ اس صورت میں ماں کا حصہ والد سے دگنا ہوگا مگر اس کے جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ لہٰذا مسئلہ کی اصل صورت یہ ہوگی کہ ۶ میں سے خاوند کا حصہ نصف ادا کر کے ۳ باقی رہے اس کی تہائی یعنی ایک ہم نے والدہ کو دے دیا اس کے بعد ۲ باقی رہے وہ ہم نے والد کو دے دیئے.

والدہ اس صورت میں والد کے قریب قریب حصہ وصول کرے گی۔ جب میت کے والدین اور بیوی موجود ہوں مسئلہ ۱۲ سے بنے گا. اس میں سے بیوی کو ۱/۴ یعنی ۳ ملے گا۔ ماں کو ۱/۳ یعنی ۴ اور والد کو باقیماندہ یعنی ۵ ملیں گے۔ اس صورت میں ماں اور باپ کا حصہ ایک دوسرے کے تقریباً مساوی ہے۔ مگر یہ شرعاً درست نہیں لہٰذا بیوی کا حصہ یعنی ۱۲ میں سے ۳ ادا کرنے کے بعد ۹ بچیں گے ہم اس کا ۱/۳ یعنی ۳ والدہ کو دے دیں گے اور باقیماندہ یعنی ۱۲ میں سے ۶ والد لے گا۔ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے حضرت عمرؓ کی جانب منسوب کرتے ہوئے اسے مسئلہ عمریہ کہتے ہیں. مصر کے قانون میراث میں اسی پر عمل ہوتا ہے۔ دیکھئے قانون کی دفعہ نمبر ۷ مجریہ ۱۹۴۳ء (مصنف)

آنحضورؐ کا یہ ارشاد عدل و انصاف کی بہترین مثال ہے۔ کیونکہ استحقاق رکھنے والوں میں سے بعض کو دینا اور بعض کو نہ دینا ظلم ہے۔

یہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ غیر منصوص مسائل میں صحابہ نے قیاس سے کام لیا اور بعد میں آنے والے لوگوں کے لئے حجیت قیاس کا دروازہ کھول دیا کہ وہ ان کے نقش قدم پر چل سکیں۔ فقہا کرام بھی اسی راہ پر گامزن رہے اور عصر صحابہ کے بعد زندگی کے نت نئے تقاضوں کے پیش نظر جدید پیش آمدہ حوادث و واقعات کا حل قیاس کی روشنی میں تلاش کرتے رہے جدید تہذیب و تمدن اور بلاد اسلامیہ کا دائرہ وسیع ہونے کی بنا پر روز بروز نت نئے واقعات پیش آنے لگے۔ یہ کسی طرح ممکن نہ تھا کہ اسلامی فقہ ان واقعات کے سامنے آ کر رک جاتی اور اس میں جمود پیدا ہو جاتا۔ نہ یہ ممکن تھا کہ نئے واقعات کا حل تلاش کرنے کے لئے اپنی طرف سے جدید نصوص کو گھڑ لیا جاتا۔ اندریں حالات قیاس کے بغیر چارہ کار نہ تھا اور ان حوادث میں وہی اقرب الی الحق تھا۔

امام مزنی فرماتے ہیں۔

> "فقہاء کرام عہد رسالت سے لے کر ہمارے زمانہ تک تمام دینی احکام میں قیاس سے کام لیتے رہے ہیں۔ جمہور فقہا کے نزدیک حق کی نظیر بھی حق ہے اور جو چیز باطل سے ملتی جلتی ہو وہ باطل ہے۔ لہٰذا کسی شخص کو قیاس کی حجیت سے انکار نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ قیاس کا مطلب صرف دو متماثل اشیاء کو آپس میں ملا دینا ہے اور اس کے سوا اور کچھ نہیں[1]۔"

۳۔ میزان وقیاس:

ہم دیکھتے ہیں کہ متقدمین کبھی قیاس کی مذمت کرتے اور کہتے کہ دین اسلام کا اس سے کوئی واسطہ نہیں اور کبھی خود ہی اسے استعمال کرتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ناپسندیدہ قیاس کی مذمت بیان کی ہے جیسے مشرکوں نے ربا کو بیع پر قیاس کرتے ہوئے اس کی حلت پر استدلال کیا تھا۔ متقدمین نے جہاں قیاس سے کام لیا ہے غور و تدبر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ مقامات ہیں جو شرعی اصولوں سے میل کھاتے ہیں مثلاً حرمت میں نبیذ کو شراب پر قیاس کرنا کیونکہ یہ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۴۶

دونوں علتِ حرمت میں مشترک ہیں اور وہ علتِ سُکر کی کیفیت ہے۔ ابن قیّم پہلی قسم کے قیاس کو میزان کہتے ہیں اور دوسری قسم کو قیاس سے موسوم کرتے ہیں۔ وہ دونوں میں فرق بیان کرتے ہیں کہ میزان قیاس صحیح کو کہتے ہیں۔ اسی کے متعلق قرآن میں صراحت کی گئی ہے کہ خدا نے اسے نازل کیا۔

ارشاد باری تعالےٰ ہے۔

"اَللّٰهُ الَّذِیْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ وَالْمِیْزَانَ" (الشوریٰ - ۱۷)

اسی نے اپنی کتاب اور میزان کو حق کے ساتھ نازل کیا۔

نیز فرمایا:۔

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِیْزَانَ لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ" (الحدید - ۲۵)

ہم نے رسولوں کو معجزات دے کر بھیجا اور ان پر کتاب اور میزان کو نازل کیا تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہ سکیں۔

جہاں تک قیاس کی اصطلاح کا تعلق ہے۔ قیاس صحیح بھی ہوتا ہے اور فاسد بھی۔ صحیح کو میزان کہتے ہیں۔ قیاس فاسد قابلِ اعتبار نہیں مثلاً بیع کو ربا پر قیاس کرنا یہ قیاسِ فاسد ہے۔ کفار کا قول ہے "اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" ان کا مطلب یہ ہے کہ بیع اور ربا دونوں میں معاملہ کرنے والے باہم رضامند ہوتے ہیں اور کسی پر جبر نہیں کیا جاتا لہٰذا جس طرح بیع حلال ہے اسی طرح ربا بھی جائز ہونا چاہیئے۔ استدلال کا اصل طریقہ یہ تھا کہ ربا کو بیع پر قیاس کر کے اس کا جواز ثابت کرتے۔ مگر انہوں نے مبالغہ پیدا کرنے کے لئے بیع کو ربا پر قیاس کیا۔ گویا ربا کا جواز ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، اس کی حیثیت ایک اصل کی ہے اور بیع کی فرع ہے۔ جیسا کہ علم بیان میں اس کی تفصیلات مذکور ہیں۔

قیاس فاسد کی مثال مردار کو ذبح کئے ہوئے جانور پر قیاس کرنا ہے۔ ان دونوں میں یہ امر مشترک ہے۔ کہ کسی میں بھی روح موجود نہیں، اگرچہ دونوں میں یہ فرق پایا جاتا ہے کہ مردار کی روح اللہ تعالےٰ نکالتے ہیں اور ذبح کردہ جانور میں ذبح کنندہ شخص کے فعل کا بھی دخل ہے۔

ابن قیّم فرماتے ہیں:

" اسی طرح آپ دیکھتے ہیں کہ علماء سلف کی تصانیف میں قیاس

کی مذمت بھی پائی جاتی ہے اور وہ اس سے استدلال بھی کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ مدح وستائش اور مذمت اپنی اپنی جگہ دونوں حق ہیں اور ہر ایک کا ایک خاص مقام ہے[1]"

۴- قیاسِ طرد و عکس : ابن قیمؒ قیاسِ طرد و عکس دونوں سے احتجاج کرتے ہیں :-

قیاسِ طرد : قیاس طرد کا مطلب یہ ہے کہ فرع میں اصل کے حکم کو ثابت کیا جائے۔ کیونکہ جو علت اصل میں پائی جاتی ہے۔ وہ فرع میں موجود ہے اور اسی علت پر وہ حکم مبنی ہے۔ اس کو قیاسِ طرد اسلئے کہتے ہیں کہ طرد جاری کرنے کو کہتے ہیں یعنی جہاں بھی وہ علت پائی جائیگی حکم کو جاری کر دیا جائے گا۔ قیاسِ طرد کی مثالیں بہت ہیں۔

قیاس عکس : قیاس عکس سے مراد یہ ہے کہ اصل میں جو حکم پایا جاتا ہو اس کی نقیض کو فرع میں ثابت کیا جائے، کیونکہ اصل میں جو علت موجود تھی اس کی ضد فرع میں پائی جاتی ہے ابن قیمؒ اس کی مثال میں صحیح حدیث پیش کرتے ہیں۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

"مجامعت کرنے سے ثواب ملتا ہے۔ صحابہ نے عرض کیا حضورؐ! اپنی خواہش پوری کرنے سے کیونکر اجر ملتا ہے؟ آپ نے جواباً فرمایا! بتایئے اگر یہی خواہش ناجائز طور سے پوری کی جائے تو گناہ ہوگا یا نہیں؟ صحابہ نے عرض کیا ہاں! فرمایا اسی طرح جب کوئی شخص جائز طریقہ سے اپنی خواہش پوری کرے گا۔ تو اُسے ثواب ملے گا"

مذکورہ مثال میں اصل اور فرع دونوں کا حکم مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کی علت بھی جداگانہ نوعیت کی ہے اس مثال میں زنا اصل ہے اور اس میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ گناہ ہے۔ اس کی فرع مجامعت ہے اور اس میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ گناہ کی نقیض یعنی اجر و ثواب ہے۔ اصل کی علت حرام کاری کا ارتکاب ہے جب کہ فرع میں جو علت پائی جاتی ہے وہ حلال جماع ہے[2]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۵۸ - ۱۵۹

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۴۰ -

۵۔ قیاس کے اقسام: ابن قیمؒ نے دیگر علماء کی طرح قیاس کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے۔

پہلی قسم قیاس العلّت: قیاس العلّت کا مطلب یہ ہے کہ اشتراک علّت کی بنا پر اصل و فرع کو جمع کر دیا جائے۔

خداوند تعالیٰ فرماتے ہیں:

۱۔ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ۔

تم سے پہلے عذاب کے مختلف طور طریقے گذر چکے ہیں کائنات ارضی میں چل پھر کر دیکھ لو کہ جھٹلانے والوں کا کیا حشر ہوا۔

(آل عمران۔ ۱۳۷)

اس آیت کریمہ میں اقوام سابقہ اصل ہیں اور جن سے خطاب کیا جا رہا ہے وہ فرع ہیں مشترکہ علّت تکذیب اور دونوں کا حکم ہلاکت و بربادی ہے۔ گویا قرآن اپنے مخالفین سے کہہ رہا ہے کہ اگر تم بھی اقوام سابقہ کی طرح تکذیب آیات کا ارتکاب کرو گے تو ان کی طرح ہلاک ہو جاؤ گے۔

۲ ارشاد باری ہے:۔

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ۔

کیا وہ دیکھتے نہیں کہ ان سے پہلے ہم نے کتنے لوگوں کو ہلاک کیا۔ حالانکہ انہیں اتنا اقتدار دے رکھا تھا جو تمہیں نہیں دیا۔ پھر ان پر بارشیں نازل کیں ان کے باغات میں نہریں جاری کیں پھر ان کے گناہوں کے باعث انہیں ہلاک کر کے دوسرے زمانہ والوں کو پیدا کر دیا۔

(الانعام۔ ۶)

اس آیت میں اقوام سابقہ اصل ہیں، تکذیب کرنے والے فرع، علّتِ مشترکہ تکذیب ہے۔ اور دونوں کا حکم ہلاکت و بربادی ہے۔

۳۔ قرآن میں فرمایا:۔

"كَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوْا اَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَّاَكْثَرَ اَمْوَالًا وَّاَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوْا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِيْ خَاضُوْا اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ" (التوبہ۔ ۶۹)

سابقہ اقوام تم سے زیادہ با اقتدار اور مال و اولاد کے اعتبار سے زائد تھیں۔ پس انہوں نے تمہاری طرح نفع اٹھایا جیسے تم سے پہلے لوگوں نے اپنے حصّہ کے مطابق نفع اندوزی کی تھی اور تم بھی انہی امور میں مشغول ہو گئے جن میں وہ لگے رہتے تھے۔ ایسے لوگوں کے اعمال دنیا اور آخرت میں ضائع ہو گئے اور یہی لوگ خسارہ پانے والے ہیں۔

اس آیت کریمہ میں اقوام سابقہ اصل اور قرآن کے مخاطب فرع ہیں۔ علّت مشترکہ وہ افعال ہیں جو انبیاء کی تعلیم کے برعکس ہیں اور حکم تباہی و بربادی ہے۔ "فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ" کے الفاظ میں علّت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اور "اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ" میں حکم کی طرف اشارہ ہے[1]

دوسری قسم قیاس الدّلالت: ۔ قیاس الدلالت سے مراد یہ ہے کہ اصل و فرع کو دلیل علّت کی روشنی میں متحد کر دیا جائے۔

اس کی مثال یہ آیت قرآنی ہے:

"وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنَّكَ تَرَى الْاَرْضَ خَاشِعَةً فَاِذَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَآءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ اِنَّ الَّذِيْٓ اَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتٰى اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" (السجدۃ۔ ۳۹)

خداوند تعالیٰ کی قدرت کے نشانات میں سے یہ بھی ایک نشان ہے کہ تو زمین کو خشک دیکھتا ہے۔ جب ہم اس پر بارش برساتے ہیں تو وہ لہلہاتی اور پھلتی پھولتی ہے۔ جو ذات خداوندی اس زمین کو زندہ کرتی ہے وہ مُردوں کو بھی زندہ کر دے گی۔ کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اس آیت کریمہ میں زمین کو بعد از موت پانی دے کر اور نباتات پیدا کر کے زندہ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۵۹ تا ۱۶۱

کرنا اصل ہے اور عام طور سے اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ مُردوں کو بعد از موت زندہ کرنا اس کی فرع ہے۔ اصل اور فرع میں علّت مشترکہ قدرتِ خداوندی کا عام ہونا ہے۔ علت کی دلیل خشک ہونے کے بعد زمین کو زندہ کرنا ہے[1]۔

تیسری قسم قیاس الشّبہ : دو چیزیں بظاہر ایک دوسری کے مشابہ اور حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہوں تو ان دونوں کے جمع کرنے کو قیاس الشبہ کہتے ہیں یہ قیاس باطل ہے اور خدا نے اسے صرف باطل پرستوں اور منکرینِ حق کی طرف سے نقل کیا ہے۔ کیونکہ احکام، ظاہری شکل وصورت پر مبنی نہیں ہوتے بلکہ ان کی اساس حقائق اور اوصافِ مناسبہ پر قائم کی جاتی ہے تاکہ احکام وجوداً وعدماً ان سے وابستہ ہوں۔ جب وہ اوصاف پائے جائیں گے تو احکام بھی پائے جائیں گے اور اگر اوصاف نہ ہوں گے تو احکام بھی غائب ہوں گے اس کی مثال کفار کا وہ قول ہے جو انہوں نے رسول کو مخاطب کر کے کہا :

"مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا" (ھود - ۲۷) ہم تجھے صرف اپنے جیسا انسان دیکھتے ہیں اور کچھ نہیں۔

کفار نے بشریت میں مشابہت کو قیاس کی علّت ٹھہرایا اور بزعم خود اسے اتحادِ حکم یعنی عدمِ رسالت کا ذریعہ قرار دیا۔ کیونکہ بشریت میں مشابہت کی بنا پر جب کفار شرف رسالت سے بہرہ ور نہیں تو رسول بھی اس وصف سے متصف نہیں مگر کفار کا یہ قیاس بے بنیاد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رسالت کا منصب صرف بشریّت پر مبنی نہیں ہے جیسا کہ وہ سمجھ رہے ہیں۔ بلکہ اس کی وجہ وہ خصوصی اوصاف ہیں جو اللہ تعالیٰ ان برگزیدہ اشخاص میں دیکھتے ہیں۔ جن کو اس منصب سے مشرف فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

"أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ" (الزخرف - ۳۲) کیا وہ اللہ کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں۔

نیز فرمایا :-

"اَللّٰهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ" (الانعام - ۱۲۴) خدا تعالیٰ جن لوگوں کو رسالت سے مشرف فرماتے ہیں بخوبی جانتے ہیں کہ وہ کن اوصاف

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۷۵ تا ۱۷۶۔ ان صفحات میں قیاس الدلالت کی بہت سی مثالیں مذکور ہیں

سے بہرہ ور ہیں۔

ارشاد ربانی ہے:

"قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ" (ابراہیم - ۱۱) رسولوں نے ان سے کہا کہ ہم تو صرف تمہاری طرح کے انسان ہیں۔

نیز فرمایا :-

"وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ" (ابراہیم - ۱۱) خداوند تعالے اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے احسان کرتا ہے۔

ابن قیمؒ قیاس الشبہ میں طویل گفتگو کرنے اور بہت سی مثالیں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں :-

"اس سے قیاس الشبہ کا بطلان ثابت ہوتا ہے جو علت موثرہ اور حکم کا تقاضا کرتے والے اوصاف سے خالی ہوتا ہے۔ واللہ علم[1]"

۷۔ مخالفین قیاس کے اعتراضات اور ابن قیمؒ :

ابن قیمؒ منکرین قیاس کے دلائل پیش کر کے ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔ مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے کہ ہر فریق اپنے عندیہ کو ثابت کرنے کا کس قدر خواہشمند ہے۔ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابن قیمؒ مخالفین کے دلائل کا تار و پود بکھیرنے میں کس قدر ماہرانہ بصیرت رکھتے ہیں۔

پہلا اعتراض :- منکرین قیاس کہتے ہیں کہ شرعی مسائل کو بغور دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ دو متماثل امور میں جداگانہ نوعیت کا حکم صادر کرتی ہے اور دو مختلف قسم کے مسائل میں ایک ہی قسم کا حکم دے کر انہیں جوڑ دیتی ہے دیکھیے منی کے خارج ہونے پر غسل کو فرض قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح عمداً منی خارج کرنے کی بنا پر روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے برعکس بول و مذی کے خروج سے نہ غسل لازم آتا ہے اور نہ روزہ ٹوٹتا ہے۔ حالانکہ منی پاک ہے اور وہ دونوں نجس ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۷۷ تا ۱۷۹۔

ابن قیمؒ منکرین قیاس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تمہارے خیال میں منی اور بول مساوی ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان میں فرق ہے۔ اور وہی فرق اختلاف فی الحکم کا باعث ہے۔ منی کے خارج ہونے سے جسم میں کمزوری آجاتی ہے، غسل سے اس ضعف کا ازالہ ہو کر جسم میں مسرت کی لہر دوڑنے لگتی ہے۔ اس کے برعکس بول خوردنی اور نوشیدنی اشیاء کا فضلہ ہے اس کا خارج ہونا ضروری ہے۔ اور اگر وہ جسم میں باقی رہے تو اس کیلئے ضرر رساں ہے۔

ابن قیمؒ کا خیال درست ہے۔ محسوسات و مشاہدات اور علم طب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ خون جسم میں تبدیل ہو کر منی کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور اس کے نکلنے سے جسم میں اسی طرح کمزوری آجاتی ہے جس طرح خون کے نکلنے سے۔ جب واضح ہو گیا کہ منی اور بول میں فرق ہے تو ان کا اعتراض بھی زائل ہو گیا کیونکہ مخالفین کا استدلال صرف اسی امر پر مبنی تھا کہ بول اور منی باہم مساوی ہیں۔

دوسرا اعتراض:۔ مخالفین قیاس کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شریعت نے انسانی عضو ہاتھ کے احکام یعنی سرقہ اور دیت میں تفریق کر دی ہے۔ تین درہم چرانے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ مگر جو شخص ایک ہزار دینار جھپٹ کر لے جائے یا انہیں غصب کرے تو اس پر قطع ید نہیں آتا۔ ہاتھ کی دیت اسلامی نقطہ نظر کے مطابق پانچ صد دینار ہے۔ مگر اتنی گراں بار دیت کے باوجود صرف ¼ دینار چرانے کی بنا پر اسے کاٹ دیا جاتا ہے۔

ابن قیمؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چور جھپٹنے والے اور چھیننے والے سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "سارق" (چور) چوری چھپے دوسروں کے مال پر قابض ہو جاتا ہے۔ اس سے بچنے کی اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں کہ اسے سخت سزا دی جائے اور اس طرح لوگوں کے مال کو اس سے محفوظ رکھا جائے۔

"منتہب" (چھیننے والا) دوسروں کا مال علانیہ چھینتا ہے۔ اسے رد کیا جا سکتا ہے اور دعویٰ دائر کرنے کے بعد اس کے خلاف شہادت دی جا سکتی ہے۔

"مختلس" (جھپٹنے والا) دوسروں کی غفلت سے فائدہ اٹھا کر ان کے مال پہ قابض ہو جاتا ہے۔ حذر و احتیاط اور شب بیداری برداشت کر کے اس سے محفوظ رہ سکتے ہیں لہٰذا ان کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا یز ور مال کو غصب کرنے والا بالا ولیٰ قطع ید کا استحقاق نہیں

رکھتا۔ کیونکہ "غاصب" صرف علانیہ ہی دوسروں کا مال نہیں چھینتا بلکہ بالجبر اور بزور اس پر قبضہ جماتا ہے لہٰذا اس سے بھی احتراز ممکن ہے۔

باقی رہا یہ امر کہ ربع دینار میں ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے جب کہ اس کی دیت پانچ صد دینار ہے۔ ابن قیم اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اعضاء انسانی اور اموال کے تحفظ و مصلحت کی بناء پر ایسا کیا گیا ہے۔ چوری کا سدباب کرنے اور تحفظِ اموال کے پیش نظر تین درہم میں قطع ید کی سزا دی جاتی ہے۔ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں اس کی پاداش پانچ صد دینار مقرر کی گئی ہے اتنی خطیر رقم مقرر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کسی کا ہاتھ کاٹنے کی جرأت نہ کرے تحفظ مال کا تقاضا یہ تھا کہ مال کی معمولی مقدار میں ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ اس کے برعکس انسانی اعضاء کی حفاظت اس امر کی مقتضی تھی کہ دیت کی رقم بڑی گراں بہا ہو تاکہ کسی کو انسانی اعضاء کاٹنے کی جرأت نہ ہو ابن قیم اس مقام پر چند اشعار نقل کرتے ہیں جن میں یہی سوال دہرایا گیا ہے۔ اس کے جواب میں بھی انہوں نے ایک شاعر کے ابیات پیش کئے ہیں۔ دراصل کسی زندیق نے اس سوال کو دو اشعار کے ضمن میں پیش کیا ہے۔

زندیق کا قول ہے ؎

يدٌ بخمسِ مِائَةٍ من عَسْجدٍ وُدِيَتْ ... مَا بالُها قُطِعَتْ فِي رُبعِ دِينَارِ

تَنَاقُضٌ مَا لَنَا إِلَّا السكوتُ لَهُ ... وَنَسْتَجِيرُ بِمَوْلَانَا مِنَ النَّارِ

(جس ہاتھ کی دیت پانچ صد زریں دینار مقرر کی گئی تھی کیا وجہ کہ وہ چوتھائی دینار چرانے پر بھی کاٹ دیا جاتا ہے یہ تناقض ہے اور خاموشی کے سوا ہمارے لئے کوئی چارۂ کار نہیں۔ ہم نار سے خدا کی پناہ طلب کرتے ہیں)

ایک فقیہ نے ان الفاظ میں اس کا جواب دیا:

"إنَّها كانَتْ ثَمِينَةً لمَّا كانَتْ أمِينَةً فَلَمَّا خانَتْ هَانَتْ۔" ہاتھ جب امین تھا تو گراں قیمت تھا خیانت کرنے سے اس کی قدر و قیمت گر گئی۔

ایک شاعر نے فقیہ مذکور کے قول کو نظم میں پیش کیا وہ لکھتا ہے ؎

يد بخمس مائي من عسجدٍ وُدِيَتْ ... ولكنها قُطِعَتْ فِي ربعِ دِينَارِ

حمايةُ الدمِ اغلاها وَارْخَصَها ... خيانةُ المالِ فانظر حكمةَ البارى

(ہاتھ کی دیت پانچ صد دینار مقرر تھی مگر وہ ایک چوتھائی دینار میں کاٹ

دیا گیا۔ انسانی جان کے تحفظ نے اسے گراں کیا تھا خیانت نے اُسے ارزاں کر دیا۔ ذرا حکمت خداوندی کا اندازہ کیجئے کہ اس میں کس قدر مصلحت پائی جاتی ہے۔

تیسرا اعتراض :۔ مخالفین قیاس کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے بلا رضامندی دوسرں کا مال لینے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو شفعہ کی بنا پر دوسرے شخص کی زمین پر قبضہ کرنے کی اجازت دی ہے۔ پھر شفعہ کو ان اشیاء میں مشروع کیا ہے جن کو تقسیم کرکے شراکت کے ضرر سے نجات پانے کا امکان ہو۔ جو اشیاء ناقابلِ تقسیم ہوں مثلاً قیمتی موتی یا حیوان ان میں شفعہ روا نہیں۔

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض دو طریق سے وارد کیا گیا ہے۔ اس میں ایک اعتراض تو اصلی شفُعہ پر ہے کہ شفُعہ کی بناء پر مال کو حاصل کرنا اس حرمت کے برعکس ہے جو اللہ تعالےٰ نے دوسروں کے مال پر بلا رضامندی قابض ہونے کے سلسلہ میں وارد کی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بعض فروختنی اشیاء میں شفُعہ کی اجازت دی گئی ہے اور بعض میں نہیں۔ حالانکہ شفُعہ کا سبب جو کہ شرکت داری کا ضرر ہے وہ سب میں پایا جاتا ہے۔ ہم بتوفیق ربانی دونوں اعتراضات کا جواب پیش کریں گے۔ حسب عادت ابن قیمؒ نے طویل جوابات دیئے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ دوسرے کا مال بلا اجازت لینا اس لئے منع ہے کہ یہ اس کے حق میں ضرر رساں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کے مال میں کمی واقع ہوتی ہے۔ اور اس کمی کا اسے کوئی معاوضہ نہیں ملتا مگر شفعہ میں اس کا مال بدون عوض نہیں لیا جاتا۔ علاوہ ازیں شفعہ کنندہ کو جس ضرر کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے۔ فروخت کنندہ قیمت وصول کرکے اپنا مقصد پورا کر لیتا ہے خواہ وہ قیمت خریدار سے وصول کی جائے یا شفُعہ کرنے والے سے۔

باقی رہا یہ مسئلہ کہ شفُعہ صرف قابلِ تقسیم اشیاء میں ہوتا ہے اور باقی میں نہیں اسکے متعلق واضح ہو کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ بعض علماء کے نزدیک ناقابلِ تقسیم اشیاء میں شفُعہ جائز نہیں کیونکہ شفُعہ سے جس ضرر کا ازالہ مقصود تھا وہ تقسیم سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ شریک پہلے پوری چیز پر قابض تھا اور اس میں حسب مرضی تصرّف کرتا تھا۔ اس کا تصرّف کسی جزء میں محصور نہ تھا۔ تقسیم کے بعد اس کی یہ آزادی بڑی حد تک محدود ہو گئی ہے۔ مگر ناقابلِ تقسیم اشیاء میں اس ضرر کا اندیشہ نہیں لہٰذا ان میں شفعہ بھی روا نہیں۔

دوسرے علماء کے نزدیک قابلِ تقسیم دونوں قسم کی اشیاء میں شفُعہ ہوتا ہے کیونکہ

جس ضرر کا دور کرنا مقصود ہے وہ شرکت سے حاصل ہوتا ہے اور شرکت نا قابلِ تقسیم اشیاء کی نسبت زیادہ واضح ہے۔ وہ اپنے نظریہ کے اثبات میں بکثرت دلائل پیش کرتے ہیں۔ ان دلائل میں سے ایک یہ روایت ہے کہ عبدالعزیز بن رفیع نے ابن ابی ملیکہ سے سنا اس نے عبداللہ بن عباس سے انہوں نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے کہ شریک کو شفعہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور شفعہ ہر چیز میں ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر شفعہ کی احادیث صرف اراضی اور نا قابلِ تقسیم سامان کے ساتھ مخصوص ہوں بھی تو ان میں شفعہ کو ثابت کرنے کا یہ مطلب ہوگا کہ نا قابلِ تقسیم اشیاء میں بھی شفعہ روا ہوگا۔

چوتھا اعتراض: ان کا چوتھا اعتراض یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں باہم مختلف مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے اس سے بھی حجیّت قیاس کی نفی ہوتی ہے۔ مثلاً اموال کی ضمانت میں خطاء اور عمد کو مساوی رکھا گیا ہے۔ ابن قیم اس شبہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خطاء و عمد اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر وہ ان دونوں کی علّت مقتضیہ الحکم میں متحد ہیں اور وہ علتِ اتلاف ہے یعنی مال کو ضائع کرنا۔ پس وہ دونوں ضمانت کی علّت میں متحد ہیں مگر علتِ اثم میں مختلف ہیں گناہ کی علّت وہ نافرمانی ہے جس کا ارتکاب صرف دانستہ گناہ کرنے والا کرتا ہے۔ اور بھول کر انجام دینے والا اس کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ابن قیم بیان فرماتے ہیں کہ لوگوں کی مصلحت اور اموال کا تحفظ اس امر کا مقتضی ہے کہ عمد وخطاء کو مساوی قرار دیا جائے۔ کیونکہ بھول کر مال کو تلف کرنے والے کو ضامن قرار نہ دیا جائے تو دعویٰ کرنے والوں کے لئے بڑی گنجائش پیدا ہو جائے گی دوسرے کو قتل کر کے کہے گا کہ میں نے اسے بنا بر خطاء قتل کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قتلِ خطاء کے مرتکب پر بھی دیت کا ادا کرنا واجب ٹھہرایا گیا ہے۔

پانچواں اعتراض:۔ مخالفین قیاس کا پانچواں اعتراض یہ ہے کہ شریعت نے بلّی اور چوہے کو طہارت کے حکم میں جمع کر دیا ہے۔ حالانکہ معاملہ برعکس ہونا چاہیئے تھا اس سے بھی قیاس کی نفی ہوتی ہے۔

ابن قیم اس اعتراض کا مذاق اڑاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ معترضین کے خیال میں بلّی اور چوہے کی باہمی عداوت کا تقاضا تھا کہ ان میں شرعی حکم بھی مختلف ہوتا مگر طہارت کا حکم جس علّت پر مبنی ہے وہ دونوں میں پائی جاتی ہے وہ علّت یہ ہے کہ یہ دونوں گھروں میں عام طور سے پھرنے والے ہیں یہ ہر وقت گھریلو برتنوں اور کپڑوں کو چھوتے رہتے ہیں اگر شریعت ان میں کسی کو بھی نجس ٹھہراتی تو بڑی دشواری کا سامنا ہوتا۔ آنحضورؐ نے بلّی کے بارے

یں فرمایا :۔

"یہ نجس نہیں کیونکہ یہ گھروں میں پھرنے والوں اور پھرنے والیوں میں سے ایک ہے۔"

یہ منکرین قیاس کے چند شبہات ہیں جن کا جواب میں نے ابن قیمؒ کی جانب سے نقل کیا ہے۔ میں نے مثال کے طور پر ان کا تذکرہ کیا ہے۔ حصر مقصود نہیں۔ جو شخص مخالفین کے دیگر اعتراضات معلوم کرنے کا خواہاں ہو وہ ابن قیمؒ کی کتاب اعلام الموقعین کا مطالعہ کرے۔

۷۔ علل و اوصاف پر بناء احکام اور ابن قیمؒ :۔ ہمارے استاذ محترم پروفیسر محمد ابوزہرہ اپنی دونوں تصانیف ابن حنبل اور ابن تیمیہ میں فرماتے ہیں کہ ابن تیمیہ ان فقہاء کرام میں شمار ہوتے ہیں جن کے نزدیک شرعی احکام اوصافِ مناسبہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس ان کے استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شرعی احکام کی بناء اغراض اور مصالح مقصودہ پر ہوتی ہے۔ ابن قیمؒ کی درج ذیل عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ وہ جمہور فقہاء کی طرح احکام کو علل اور اوصافِ موثرہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

ابن قیمؒ رقمطراز ہیں :

"شارع نے احکام قدریہ شرعیہ اور جزائیہ میں علل اور اوصافِ موثرہ کا تذکرہ کیا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر کیا جائے کہ احکام ان سے وابستہ ہیں اور جہاں کہیں یہ اوصاف و علل پائے جائیں گے احکام کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ یہ اوصاف احکام کا تقاضا کرتے ہیں اور کسی زبردست مانع کے بغیر جو ان کے اقتضاء احکام کو روک دے اور ان کے نتائج میں تخلف کا موجب ہو وہ احکام ان سے جدا نہیں ہوتے۔"

مثلاً خداوند تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں :۔

۱۔ "ذَالِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللّٰهَ وَرَسُولَهُ" (الانفال - ۱۳) اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے خدا اور رسول کی مخالفت کی تھی۔

۲۔ "ذَالِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللّٰهُ وَحْدَهُ" کیونکہ جب خدائے وحدہٗ کو پکارا جاتا

كَفَرْتُمْ" (غافر۔ ۱۲) ہے تو تم کفر کرنے لگتے ہو۔

۳۔ ذَالِكُمْ بِاَنَّكُمُ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللّٰهِ هُزُوًا" (الجاثیہ۔ ۳۵) اس کا سبب یہ ہے کہ تم نے خداوند تعالےٰ کی آیات کا مذاق اڑایا تھا۔

اور علاوہ ازیں دیگر آیات"

پھر ابن قیمؒ بطریق تحلیل احکام کا اوصاف مقتضیہ پر مترتب ہونا واضح کرتے ہیں اور اس کے اثبات میں آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ پیش کرتے ہیں:

ارشاد خداوندی ہے:۔

۱۔ يَهْدِيْ بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهٗ" (المائدۃ۔ ۱۶) اللہ تعالےٰ اس کی بنا پر اس شخص کو ہدایت کرتے ہیں جو اس کی رضامندی کا طالب ہوتا ہے

۲ يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (المجادلہ۔ ۱۱) اللہ تعالےٰ اہل ایمان اور اصحاب علم کے درجات بلند کرتا ہے۔

۳۔ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ (اعراف۔ ۱۷۰) ہم نیک اعمال کرنے والوں کے اعمال کو ضائع نہیں کرتے۔

۴۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ (التوبۃ۔ ۱۲۰) اللہ تعالےٰ نیک اعمال سرانجام دینے والوں کا اجر ضائع نہیں کرتے۔

۵۔ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِيْ كَيْدَ الْخَائِنِيْنَ" (یوسف۔ ۵۲) اللہ تعالےٰ خیانت کار لوگوں کے دھوکا کو کامیابی سے ہمکنار نہیں کرتے۔

احکام کے علل واوصاف کو احادیث نبویہ کی روشنی میں ثابت کرتے ہوئے ابن قیمؒ لکھتے ہیں:۔

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے احکام کے اوصاف وعلل موثرہ کو اس مقصد کے پیش نظر واضح فرمایا تاکہ یہ ظاہر کیا جائے کہ احکام ان اوصاف سے مربوط ومتعلق ہیں اور اوصاف کے متعدی ہونے سے احکام بھی متعدی ہوتے ہیں مثلاً آنحضور نے کھجوروں کے نبیذ کے

بارے میں فرمایا :

۱۔ ثَمَرَۃٌ طَیِّبَۃٌ وَّمَاءٌ طَهُوْرٌ — یہ پاکیزہ پھل اور صاف ستھرا پانی ہے۔

اسی طرح آنحضور کے مندرجہ ذیل ارشادات گرامی بھی اس کی بہترین مثال ہیں :

۲ "اِنَّمَا جُعِلَ الْاِسْتِئْذَانُ مِنْ اَجْلِ الْبَصَرِ" — گھر میں اذن لے کر جانا اسے لئے مشروع کیا گیا ہے کہ دیکھنے کی نوبت نہ آئے۔

۳۔ "اِنَّمَا نَهَیْتُكُمْ مِنْ اَجْلِ الدَّافَّۃِ" — میں نے تمہیں لشکر کی وجہ سے منع کیا تھا۔

۴۔ بلی کے بارے میں فرمایا :۔

"لَیْسَتْ بِنَجَسٍ اِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِیْنَ عَلَیْكُمْ اَوِ الطَّوَّافَاتِ" — بلی نجس نہیں ہے کیونکہ یہ گھر میں پھرنے اور پھرنے والیوں میں سے ایک ہے۔

۵۔ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح کرنے کے بارے میں فرمایا۔

"اِنَّكُمْ اِذَا فَعَلْتُمْ ذٰلِكَ قَطَعْتُمْ اَرْحَامَكُمْ" — تم اگر ایسا کروگے تو اس سے قرابت داری کے تعلقات ٹوٹ جائیں گے۔

۶۔ آنحضور سے دریافت کیا گیا کہ کیا خشک کھجوروں کی بیع ترکھجور کے عوض درست ہے یا نہیں ؟ تو آپ نے فرمایا کیا خشک ہو کر کھجوریں وزن میں کم ہو جاتی ہیں ؟ صحابہ نے عرض کیا ہاں ! تو آپ نے اس سے منع فرمایا۔

۷۔ آپ نے فرمایا جب تین آدمی کسی جگہ موجود ہوں تو ان میں سے دو آدمی تیسرے کے بغیر کوئی خفیہ بات نہ کریں کیونکہ اس سے تیسرے شخص کے غم زدہ ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

۸۔ ابن قیم لکھتے ہیں کہ آنحضور احکام کے اوصاف وعلل موثرہ کو اثباتاً ونفیاً دونوں طرح بیان فرماتے ہیں۔ایک مستحاضہ عورت نے آپ سے دریافت کیا کہ کیا وہ استحاضہ کے دوران نماز ترک کر دے ؟ آپؐ نے جواباً فرمایا نماز ترک کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ تو ایک رگ کا خون ہے۔حیض نہیں ہے۔آپ نے اسے نماز جاری رکھنے کا حکم دیا اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ یہ ایک رگ کا خون ہے اور حیض کا خون نہیں ہے[۱]۔"

---

[۱] اعلام الموقعین ج ا ص ۲۳۶ تا ۲۴۱۔

یہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ ابن قیم ان فقہاء میں سے ہیں جو احکام شرعیہ کو اوصاف و علل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ یہ بات جملہ احکام پر صادق آتی ہے اور اس سے احکام میں یک گونہ ربط پیدا ہو جاتا ہے اور وہ باہم مربوط و منضبط نظر آتے ہیں۔ اگر احکام کو مصالح پر مبنی تصور کیا جائے۔ تو ایک ہی مسئلہ میں مختلف و متعدد دعاوی کا احتمال ہے یہ بھی ممکن ہے کہ ہر خواہشمند آدمی اسے اپنا آلۂ کار بنانے لگے اور اپنے مطلب برادری کیلئے اس سے استفادہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ مصلحت کو بناء احکام نہیں بنایا جا سکتا۔ مثال کے طور پر دیکھئے شراب کی حرمت میں یہ مصلحت مقصود ہے کہ عقل انسانی کا تحفظ کیا جائے۔ یہ حقیقی علت ہے مگر اس کا اندازہ کرنے میں لوگ مختلف قسم کے واقع ہوئے ہیں۔ اگر اس مصلحت کو مناطِ حکم قرار دیا جائے۔ تو بعض شراب خور یہ کہیں گے کہ شراب سے میری عقل میں فتور پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ حاکم احکام کو نافذ کرنے سے قاصر رہے گا۔ اور کوئی فیصلہ نہ کر پائے گا۔ مگر شارع نے ایسا نہیں کیا اور حکم کو اس ظاہری وصف یعنی سُکر پر مبنی قرار دیا ہے جس سے اکثر اوقات عقل میں فساد پیدا ہو جاتا ہے۔

۸۔ خلافِ قیاس مسائل میں ابن تیمیہ اور ابن قیم کا موقف:

اکثر فقہا بعض احکام کے بارے کہہ دیتے ہیں کہ یہ خلافِ قیاس ہیں۔ مگر ابن تیمیہ و ابن قیم رحمۃ اللہ علیہما اسے پسند نہیں کرتے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ شریعت میں کوئی مسئلہ خلافِ قیاس نہیں ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"قیاس صحیح کا مطلب یہ ہے کہ اصل میں حکم جس علت سے وابستہ ہو وہ فرع میں کسی معارض و مانع کے بغیر موجود ہو۔"

شرعی اعتبار سے ایسے قیاس میں کبھی تخلف پیدا نہیں ہوتا۔

اسی "قیاس مع الفارق" میں بھی کبھی تخلف نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل و فرع میں ایسا فرق نہ پایا جاتا ہو جو شرعاً معتبر ہو۔"

جو لوگ شریعت کے بعض مسائل کو خلافِ قیاس تصور کرتے ہیں، ابن تیمیہ ان کے قول کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص قیاس صحیح کی صحت سے آگاہ ہو۔ جو شخص

کسی شرعی حکم کو خلافِ قیاس تصور کرتا ہے دراصل وہ اس قیاس کے خلاف ہے جس کی صورت اس کے ذہن پر منقوش ہے حقیقت نفس الامری کے اعتبار سے وہ خلاف قیاس نہیں ہے۔ ہمیں جب بھی کسی نص کے خلافِ قیاس ہونے کا احساس ہوتا ہو وہاں سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ قیاس فاسد ہے۔ یعنی جن اوصاف کے متعلق ہمارا گمان یہ ہوتا ہے کہ شارع نے چند احکام کو ان کے ساتھ متعین اور مخصوص کر دیا ہے مگر کسی جگہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوا اور اس وصف کے موجود ہونے کے باوجود حکم غائب ہو تو ہم اسے خلافِ قیاس قرار دیتے ہیں لہٰذا شریعت میں کوئی چیز قیاس فاسد کے خلاف نہیں۔ اگرچہ بعض لوگ اس کے فساد سے آگاہ نہیں[1]"

اس سے واضح ہوا کہ ابن تیمیہ کی رائے میں شریعت اسلامیہ کا کوئی مسئلہ قیاس صحیح کے خلاف نہیں ہوتا۔ جب بظاہر کہیں ایسا نظر آتا ہو تو سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ قیاس فاسد کے خلاف ہے اور قیاس صحیح کے عین موافق ہے۔ اس صورت میں وہ شخص قصوروار ہوگا جو قیاس صحیح کی پہچان سے عاری ہو۔ اس میں شریعت کا کوئی قصور نہیں۔ جو شخص ایسے واقعہ سے دوچار ہو اسے چاہیئے کہ اپنے عجز و تقصیر کا اعتراف کرے اور شریعت اسلامیہ پر معترض نہ ہو۔ ممکن ہے اس مخالفت کی وجہ یہ ہو کہ کسی چیز میں کوئی ایسا وصف پایا جاتا ہو جو خلاف فی الحکم کا موجب ہو۔

ابن تیمیہؒ ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"حقیقت واقعی یہ ہے کہ دینِ اسلام میں کوئی مسئلہ قیاس صحیح کے خلاف نہیں۔ جن مسائل کو قیاس کے موافق سمجھا جاتا ہے ان کا ایک ایسے وصف سے متصف ہونا ضروری ہے جس کی بناء پر وہ ان امور سے ممتاز ہوئے جو ان کے خلاف ہیں اور اس وصف کا تقاضا یہ تھا کہ ان کا حکم بھی دیگر امور سے جداگانہ نوعیت کا ہو[2]"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۸۴ نیز رسالہ القیاس از ابن تیمیہ ص ۶-۷

[2] القیاس فی الشرع الاسلامی از ابن تیمیہ ص ۱۵ مطبع القاہرہ ۱۳۴۶ھ

۹۔ معاملات بیع و شرا کا موافق قیاس ہونا:

فقہاء نے بعض معاملات کو خلاف قیاس قرار دیا ہے مگر ابن تیمیہ انہیں قیاس کے موافق تصور کرتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ مضاربت (اس میں ایک شخص کا مال ہوتا ہے اور دوسرا اس سے کام کرتا ہے نفع مشترک ہوتا ہے)

۲۔ مساقات (ایک شخص کا باغ ہو اور دوسرا اس میں کام کرتا ہو)

۳۔ مزارعت (ایک شخص کی زمین ہو اور دوسرا اس میں کام کرتا ہو)

بعض فقہاء کے نزدیک یہ خلاف قیاس ہیں۔ کیونکہ یہ اجارہ کی جنس میں سے ہیں۔ ان میں کام کرکے اس کا معاوضہ حاصل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ان کا اجارہ کی قسم میں سے ہونا واضح ہے اجارہ میں عمل کی نوعیت اور عوض کی وضاحت ضروری ہوتی ہے۔ حالانکہ ان معاملات میں یہ دونوں باتیں نامعلوم ہیں۔ لہٰذا ان کے خلاف قیاس ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ ابن تیمیہ انہیں مشارکات کی جنس سے تصور کرتے ہیں اور عوض کی وضاحت کو ضروری قرار نہیں دیتے ان کے خیال میں صرف اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے کہ عامل کو مضاربت کا نفع ملے گا۔ مساقات کی صورت میں پھلوں اور مزارعت میں کھیتی سے اپنا حصہ وصول کرے گا۔ لہٰذا یہ معاملات اجارہ میں داخل نہیں ہیں اور اس طرح خلاف قیاس بھی نہیں بلکہ یہ شرکت کے قبیل میں سے ہیں جو مشروع ہے۔ لہٰذا اس کے خلاف قیاس ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

"حوالہ" یعنی اپنے قرض کی ادائیگی دوسرے شخص کے ذمہ کر دینا بھی انہی عقود میں سے ہے۔ فقہاء اسے خلاف قیاس تصور کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں یہ قرض کی فروختگی قرض کے عوض میں ہے۔ لہٰذا ناروا ہے۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع نہیں بلکہ اپنے جائز حق کی وصول یابی ہے۔ لہٰذا استیفاء حق کی جنس میں سے ہونے کی بناء پر مخالف قیاس نہیں۔ حوالہ کے از قبیل استیفاء ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ آنحضور نے حوالہ کو ادائیگی قرض کی جگہ بیان فرمایا ارشاد ہوتا ہے۔ مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ " یعنی اگر ایک تونگر شخص قرض کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو یہ ظلم ہے۔ جب تمہارے قرض کو ادائیگی کیلئے ایک متمول آدمی کے سپرد کر دیا جائے تو تم اسے تسلیم کرو۔ اور اپنا قرض اس سے وصول کرو۔ اس حدیث میں آپ نے مقروض کو ادائیگی کا حکم دیا اور قرض خواہ کو مامور

فرمایا کہ جب اس کے واجب الوصول قرض کی ادائیگی کے لیئے دوسرے شخص کے سپرد کیا جائے تو وہ اسے تسلیم کرے۔

بیع سلم بھی انہی عقود میں سے ایک ہے۔ چونکہ بیع سلم میں ایک معدوم چیز کو اس کے وجود سے پہلے فروخت کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ بیع خلافِ قیاس ہے۔ حنفیہ بیع سلم کو استحساناً جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس میں بائع اور مشتری دونوں کا فائدہ ہے۔ مشتری کا فائدہ یہ ہے کہ وہ خرید کر دہ چیز کو دیر سے وصول کرتا ہے بعض اوقات اس وقت نرخ چڑھ جاتا ہے۔ مگر وہ اسی مقرر کردہ نرخ پر خریدتا ہے۔ اس میں اس کا فائدہ ہے۔ بائع کو یہ فائدہ پہونچتا ہے کہ وہ قبل از وقت قیمت وصول کر لیتا ہے اور اسے نفع بخش تجارتی کاموں میں لگاتا ہے یا اپنے ضروری مصارف میں استعمال کرتا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ بیع سلم کو موافق قیاس تصور کرتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ جب قیمت بہ تاخیر ادا کرنے کی صورت میں بیع درست ہے تو بیع کی وہ صورت بھی جائز ہونی چاہیئے جب کہ قیمت پہلے ادا کر دی جائے اور خرید کردہ چیز بعد میں حاصل کی جائے۔

فرماتے ہیں:

"بیع سلم میں خرید کردہ جنس بعد میں وصول کی جاتی ہے یہ بھی قرض کی ایک قسم ہے اور اسی طرح ہے جیسے کوئی سودا خرید لیا جائے اور اسکی قیمت بہ تاخیر ادا کی جائے۔ مسئلہ کی نوعیت دونوں صورتوں میں ایک ہے خواہ مبیع کو بہ دیر وصول کیا جائے، یا ثمن کو اور ان دونوں میں قطعی طور سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔"

خداوند تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ (البقرہ - ۲۸۲)	اے ایمان والو! جب تم کسی کو ایک مدت مقررہ تک قرض دو تو اسے لکھ لیا کرو۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بیع سلم جس میں فروخت کردہ چیز کی ادائیگی ایک معین وقت پر ضروری ہوتی ہے خدا کی کتاب میں حلال ہے۔ پھر انہوں نے مذکورہ بالا آیت

سے استشہاد کیا۔ اس سے واضح ہوا کہ بیع سلم کا جواز قیاس کے موافق ہے نہ کہ مخالف[1]۔"

۱۰۔ کوئی حدیث خلافِ قیاس نہیں: جس طرح بعض عقود کے متعلق فقہاء کی یہ رائے ہے کہ وہ خلاف قیاس ہیں اور ابن تیمیہ نے ان کا موافق قیاس ہونا واضح کیا اسی طرح بعض احادیث کو خلاف قیاس سمجھا جاتا تھا۔ ابن تیمیہ بدلائل ان کا موافق قیاس ہونا ثابت کرتے ہیں۔

مثلاً حدیث "مصرّاۃ" کو خلافِ قیاس تصوّر کیا جاتا ہے۔ حدیث کا مضمون یہ ہے:

"لا تصرّوا الابل ولا الغنم	اونٹ اور بکریوں کا دودھ تھنوں میں بند نہ کرو
فمن ابتاع مصراۃ فھو	جس نے کوئی ایسا جانور خریدا جس کا دودھ
بخیر النظرین بعد ان	روکا گیا ہو۔ تو اسے دو باتوں کا اختیار ہے کہ دوہنے
یحلبھا ان رضیھا امسکھا	کے بعد اگر چاہے تو اسے رکھ لے اور اگر پسند
وان سخطھا ردھا وصاعاً	نہ کرے تو اس جانور کو واپس کر دے اور اس
من تمر"	کے ساتھ کھجوروں کا ایک صاع بھی دے دے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث چند وجوہات کی بناء پر خلافِ قیاس ہے:۔

پہلی وجہ:۔ اس حدیث کی بناء پر مبیع کو بلا عیب اور کسی وصف میں تخلف کے بغیر واپس کرنا لازم آتا ہے۔

دوسری وجہ:۔ خریدار خریدکردہ جانور کے دودھ سے فائدہ اٹھاتا ہے مگر جانور کو واپس کرتے وقت اس کا معاوضہ ادا نہیں کرتا۔

تیسری وجہ:۔ دودھ مثلی اشیاء میں سے ہے اور مثلی اشیاء کی ضمانت مثل سے ہی ادا کی جاتی ہے۔

چوتھی وجہ:۔ جب ضمانت بالمثل ادا نہ کی جائے تو اس کی قیمت ادا کی جاتی ہے مگر کھجور نہ مثل ہے۔ اور نہ دودھ کی قیمت

پانچویں وجہ:۔ ضمانت اس قدر ادا کرنا چاہیئے جس قدر وہ چیز ہو جس کی ضمانت ادا کی جا رہی ہے۔ حدیث زیر بحث میں ایک صاع کھجور کو ضمانت میں متعین

---

[1] القیاس فی الشرع الاسلامی از ابن تیمیہ ص ۲۸-۲۹ نیز اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۰۲-۱۰۴

کر دیا گیا ہے۔ حالانکہ دودھ کبھی کم ہوتا ہے۔ اور کبھی زیادہ لہٰذا ضمانت میں بھی تفاوت کا پایا جانا ضروری تھا۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ اس حدیث کو اصول شرعی کے موافق سمجھتے ہیں اور حنفیہ کے پیش کردہ وجوہات کی تردید کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ احناف کا یہ قول درست نہیں کہ اس حدیث کی بناء پر مبیع کا بدون عیب اور بلا تخلف فی الوصف واپس کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ شریعت اسلامیہ میں کہیں اس امر کی وضاحت نہیں پائی جاتی کہ مبیع کو واپس کرنے کے صرف یہی دو سبب ہیں اور تیسری کوئی وجہ نہیں۔ جب کسی صفت کے فقدان کی بناء پر مبیع کو واپس کرنا درست ہے تو فریب دہی کی صورت میں اسے واپس کرنا بالاولیٰ جائز ہونا چاہیئے۔ کیونکہ بائع نے فروخت کردہ جانور کا دودھ تھنوں میں بند کر کے کر کے اسے بڑی جاذب نظر اور دلکش صورت میں پیش کیا۔ خریدار نے اس جانور کی قیمت ادا کی جو ایسے بہترین اوصاف سے موصوف نظر آتا تھا لہٰذا جب خریدار پر واضح ہوگا کہ وہ جانور درحقیقت ایسا نہیں تو واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی قافلہ تجارتی سامان کو فروخت کرنے کے لیے شہر کی جانب آرہا ہو اور شہر کے تاجر آگے بڑھ کر وہ سامان سستے داموں خرید لیں۔ اور ان کو شہر میں آنے کا موقع نہ دیں تو قافلہ والوں کو وہ سامان واپس لینے کا حق حاصل ہے۔ یہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔

احناف حدیث "الخراج بالضمان" سے استدلال کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ مصراۃ" اس سے زیادہ صحیح ہے۔

نیز خراج سے مراد پیداوار اور نفع ہے۔ مثلاً غلام کی کمائی یا جانور کی اجرت وغیرہ ظاہر ہے۔ کہ دودھ اس میں داخل نہیں۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ دودھ اس وقت بھی موجود تھا۔ جب وہ جانور بائع کے قبضہ میں تھا۔ پھر عقد بیع کے وقت بھی موجود تھا لہٰذا جب خریدار مبیع کو اس کے بغیر واپس کرے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا ضمانت بالمثل ادا نہ کرنے کی وجہ یہ ہے۔ کہ مثلی ضمانت ادا کرنے کی صورت میں اس پر ربا کا ترتب ہوتا ہے۔ کیونکہ ہمیں دودھ کی اصلی مقدار معلوم نہیں۔

حنفیہ کا یہ کہنا کہ اگر ضمانت بالمثل ادا نہیں کی جاتی تو دودھ کی قیمت ادا کرنا چاہیئے۔
اور کھجور سے دودھ کی قیمت ادا نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ کبھی کم ہوتا ہے اور کبھی زیادہ
ابن تیمیہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دودھ کی مقدار متعین کرنے کے
معاملہ کو بائع ومشتری پر چھوڑ دیا جاتا تو ان میں تنازعہ پیدا ہونے کا خطرہ تھا۔ لہٰذا
آنحضور نے کھجور کی مقدار متعین کرکے ہمیشہ کے لئے اس تنازعہ کا خاتمہ کر دیا دودھ
اور کھجور میں باہم یہ مناسبت پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے
ملتے جلتے ہیں۔ عربی لوگ دودھ اور کھجور کو کھانے کی حیثیت سے استعمال کرتے
ہیں۔ کھجور سے بھی دودھ کی طرح اس میں کوئی تصرف کئے بغیر کھانے کا کام لیا جاتا
ہے جب کہ گندم اور جو میں تصرّف کی ضرورت ہے۔"[1]

مندرجہ ذیل حدیث کو بھی خلافِ قیاس تصور کیا جاتا ہے آنحضورؐ نے فرمایا:

"مرہونہ جانور پر سواری کی جاسکتی ہے اور اس کا دودھ بھی استعمال
کیا جاسکتا ہے۔ سواری کرنے والے اور دودھ پینے والے کے ذمہ اس جانور
کی دیکھ بھال اور اس پر خرچ کرنا ہے۔"

اس حدیث کے خلاف قیاس ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مرتہن کو مرہونہ جانور
پر سواری کرنے اور اس کا دودھ دوہنے کی اجازت دی ہے۔ حالانکہ مرتہن مالک نہیں
ہوتا نیز اس میں سواری کرنے اور دودھ دوہنے کو جانور پر خرچ کرنے کی نظیر قرار دیا گیا
ہے۔ نہ کہ اس کی قیمت کو اور یہ درست نہیں۔

ابن تیمیہ کی رائے میں یہ حدیث بھی قیاس کے موافق ہے اور آنحضورؐ کے اس حکم
میں رہن رکھنے والے کی مصلحت پائی جاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اسے جانور کا خرچ
نہیں دینا پڑے گا۔ اس میں مرتہن کا بھی فائدہ ہے کہ وہ سواری کرسکے گا اور دودھ
سے فائدہ اٹھائے گا۔ جب کہ اس کا قرض بالکل مصؤن اور محفوظ ہے اور اس میں
حق رہن کی ادائیگی بھی پائی جاتی ہے۔ اگر مسئلہ کی شکل دوسری ہوتی تو اس میں
دشواری کا سامنا ہوتا یا رہن کا نفع ضائع ہو کر رہ جاتا۔ مثلاً اگر راہن سے کہا جائے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۲۷ - ۱۲۸

کہ وہ مرہونہ جانور پر خرچ کرے مگر اس سے استفادہ نہ کرے یا مرتہن خرچ کرے اور یہ خرچ راہن سے وصول کرے تو اس سے سخت دشواری پیش آئے گی اور اس کے مال کا نفع ضائع ہو جائے گا اگر مرتہن کو کہا جائے کہ وہ مرہونہ جانور راہن کے سپرد کر دے اور راہن اس سے سواری اور دودھ کا فائدہ اٹھائے تو اس سے رہن کا مقصد ضائع ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ رہن رکھنے کا مقصد یہ تھا کہ مرتہن کو اطمینان ہو کہ میرا قرض ضائع نہیں ہو گا اور میں راہن سے وصول کر لوں گا۔ کیونکہ مرہونہ چیز اس کے یہاں موجود ہوتی ہے مگر اس صورت میں ایسا نہیں ہے۔ اگر مرتہن سے کہا جائے کہ تم مرہونہ جانور پر خرچ کرکے اسے وصول کرنے کے مجاز نہیں ہو تو اس سے اسے ضرر پہونچے گا اور وہ اس پر خرچ کرنے کے لئے تیار نہیں ہو گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ جانور بھوک سے مر جائے گا۔

جن احادیث کو خلافِ قیاس تصوّر کیا جاتا ہے ابن تیمیہ اسی طرح ان کا موافقِ قیاس ہونا ثابت کئے جاتے ہیں اور اس کے اخیر میں فرماتے ہیں:۔

"خلاصہ کلام! میرے علم میں کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں جس کی تخریج اصولِ ثابتہ کے مطابق ممکن نہ ہو۔ میں نے شرعی دلائل میں ہر ممکن غور و فکر کیا اور کسی قیاسِ صحیح کو صحیح حدیث کے خلاف نہیں پایا۔ کیونکہ نقلِ صحیح اور عقلِ سلیم میں کبھی مخالفت نہیں ہوتی۔ میں نے جب کبھی کسی قیاس کو حدیث کے خلاف پایا تو ان میں سے ایک کو بالضرور ضعیف پایا۔ مگر بات یہ ہے کہ صحیح اور فاسد قیاس میں تمیز کرنا بڑے بڑے علما کیلئے بھی دشوار ہے۔ چہ جائیکہ متوسط درجہ کے علماء اسے پہچان سکیں۔ کیونکہ احکام میں اوصافِ مؤثّرہ کی تہ تک پہونچنا اور ان کے حکم و مصالح کی نشاندہی کرنا افضل ترین علوم میں سے ہے۔ بعض مصالح بڑے واضح ہوتے ہیں جن سے عوام الناس بھی آگاہ ہوتے ہیں اور بعض اتنے باریک ہوتے ہیں کہ صرف خواص ہی ان کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے علماء کے قیاس کو خلافِ نص ہونے کی بناء پر ردّ کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۳۰ - ۱۳۱

وہ صحیح کا ادراک کرنے سے قاصر ہے۔ اس طرح بہت سے علماء نصوص شرعیہ کے ان دقیق دلائل تک نہ پہونچ سکے جو احکام پر دلالت کرتے ہیں[1]۔"

شیخ الاسلام کا یہ بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ وہ کسی ایسی حدیث سے آگاہ نہیں جس کی تخریج اصولِ ثابتہ پر ممکن نہ ہو۔ کیونکہ عقلِ سلیم کے فیصلہ جات نقل صحیح کے مطابق ہوا کرتے ہیں۔ حدیث و قیاس میں جب بھی خلاف رونما ہوا تو دونوں میں سے ایک ضرور ضعیف ہوگا۔ البتہ قیاس کی جانب ضعف کی نسبت زیادہ قرین صحت ہے، کیونکہ بعض اوقات قیاسِ صحیح کا پتا نہیں چلتا اور عقلِ انسانی اس حقیقت کا ادراک کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ مگر سنت اس کے مقابلہ میں قابلِ قبول ہوگی۔ کیونکہ وہ اس ہستی سے نقل ہو کر ہم تک پہونچی جس کی عصمت مسلّم ہے۔

۱۱۔ صحابہ کے اتفاقی مسائل موافقِ قیاس ہیں:

شیخ الاسلام ابن تیمیہ صحابہ کے غیر اختلافی مسائل کو بھی قیاس کے موافق تصور کرتے ہیں اور اس کی مثالیں بیان کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت عمر اور عثمان کا فیصلہ کہ مفتوحہ علاقوں کی زمین تقسیم نہ کی جائے۔ بعض علماء اسے جائز نہیں سمجھتے اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ آپ نے خیبر کی اراضی تقسیم کر دی تھیں۔ لہٰذا جب حاکم وقت زمین تقسیم نہ کرے تو اس کا حکم خلافِ سنت ہونے کی بنا پر قابلِ تعمیل نہ ہوگا۔

مگر ابن تیمیہ حضرت عمر اور عثمان کے اختیار کردہ مسلک کو مطابقِ سنت قرار دیتے ہیں کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے دونوں فعل منقول ہیں۔ آپ نے خیبر کی زمین تقسیم کر دی۔ مکہ کو آپ نے لڑکر فتح کیا تھا تاہم اس کی زمین تقسیم نہ فرمائی۔ احادیث کو باہم ملاتے سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ تقسیم کرنا بھی جائز ہے اور اراضی کا نہ تقسیم کرنا بھی محلِ اعتراض نہیں

شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

"جو شخص آثارِ منقولہ کا بغور مطالعہ کرتا ہے وہ یہ ماننے کے لئے مجبور ہو جاتا ہے، کہ مکہ مکرمہ لڑکر فتح کیا گیا تھا مگر آپ نے نہ وہاں کی اراضی تقسیم کی نہ کسی کو لونڈی غلام بنانا پسند کیا۔ خیبر لڑکر فتح کیا اور

---

[1] القیاس فی الشرع الاسلامی ابن تیمیہ ص ۶۱ و ۶۲۔

اس کی زمین تقسیم کر دی۔ مگر فتح مکہ کے واقعہ میں ایسا نہیں کیا۔ اس سے تقسیم اور عدم تقسیم ہر دو امر کا جواز ثابت ہوتا ہے[1]۔ ابھی تک مجھے صحابہ کے کسی اتفاقی مسئلہ کا علم نہیں جو خلاف قیاس ہو بلکہ وہ ہمیشہ قیاس کے موافق ہوگا۔ مگر بات یہ ہے کہ قیاس صحیح اور فاسد کی پہچان بڑے بلند پایہ علوم میں سے ہے اور صرف وہی شخص اس بحر ناپیدا کنار کی غواصی کر سکتا ہے جو شریعت اسلامیہ کے اسرار و مقاصد کا رمز شناس ہو[2]۔"

ابن قیمؒ اس نظریہ میں اپنے محترم استاد کے ہمنوا ہیں کہ شریعت میں کوئی مسئلہ خلافِ قیاس نہیں ہے۔ اس ضمن میں اپنے استاد کا مسلک بیان کرنے کے بعد وہ صحابہ کے موافق قیاس فتوی کی مثالیں ذکر کرتے ہیں اور ان کی مناسب توجیہ کر کے ان کا قیاس کے موافق ہونا واضح کرتے ہیں۔ مثلاً "گڑھے والا مسئلہ" جس میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فیصلہ صادر کیا تھا اور بہت سے فقہاء نے اسے خلافِ قیاس تصوّر کیا۔ مسئلہ کا تفصیلی بیان یہ ہے کہ اہل یمن نے شیر کے لئے ایک گڑھا کھودا۔ بہت سے لوگ اس کے کنارہ پر جمع ہو گئے۔ ان میں سے ایک آدمی گڑھے میں گر پڑا۔ اس نے گرتے گرتے دوسرے آدمی کو کھینچ لیا اسی طرح دوسرے نے تیسرے کو تیسرے نے چوتھے کو۔ ان چاروں کو شیر نے مار ڈالا۔ حضرت علی کی خدمت میں یہ دعویٰ پیش کیا گیا آپ نے پہلے شخص کے حق میں ¼ دیت کا فیصلہ کیا۔ دوسرے کے حق میں ⅓ دیت کا۔ تیسرے کے لئے نصف دیت کا اور چوتھے کے لئے پوری دیت کا فیصلہ صادر کیا نیز فرمایا کہ جو لوگ گڑھے کے کنارہ پر کھڑے تھے وہ دیت ادا کریں۔ جب آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم اس واقعہ سے آگاہ ہوئے تو آپ نے فرمایا حضرت علی کا فیصلہ درست ہے۔

ابن قیمؒ حضرت علی کے فیصلہ کو موافقِ قیاس قرار دیتے اور اسے اس قاعدہ پر مبنی تصوّر کرتے ہیں قاعدہ کی توضیح یہ ہے کہ جنایت (قصور) جب ایسے مشترک فعل سے صادر ہو جس کی ضمانت ادا کی جاتی ہے، اور جس کی ضمانت واجب الادا نہیں ہے تو اس میں واجب ضمانت فعل کا لحاظ ہوگا اور دوسرے پہلو کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ اب ظاہر ہے کہ انسان

---

[1] القیاس فی الشرع الاسلامی ابن تیمیہ ص ۶۶ تا ۶۷ ۔

[2] حوالہ مذکور ص ۱۰۶ ۔

کا فعل اپنے حق میں ناقابلِ ضمانت ہے مسئلہ مذکورہ میں پہلے شخص کی موت ایک ایسے سبب کی بنا پر واقع ہوئی ہے۔ جو چار امور سے مرکب ہے۔ ان میں سے پہلی بات اس کا گڑھے میں گرنا ہے اور وہ قابلِ ضمانت ہے۔ کیونکہ وہ ان لوگوں کے ازدحام کی بنا پر واقع ہوا اور وہ اس کا اپنا فعل نہیں۔ لہٰذا اس کے قابلِ ضمانت ہونے میں شبہ نہیں۔

باقی تین امور جو اس کی موت کا باعث بنے وہ دوسرے تیسرے اور چوتھے آدمی کا گڑھے میں گرنا ہے جس کا ذمہ دار وہ پہلا شخص ہے لہٰذا یہ تینوں امور قابلِ ضمانت نہیں کیونکہ یہ اس کے اپنے فعل کا نتیجہ ہیں۔ لہٰذا وہ ان کی پاداش لینے کا مجاز نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف پہلے سبب کی بنا پر ایک چوتھائی دیت وصول کرنے کا مستحق ہوگا۔

دوسرے شخص کی موت ایک ایسے سبب کی بنا پر واقع ہوئی جو تین امور سے مرکب ہے (۱) پہلے شخص کا اُسے اپنی جانب کھینچنا اور یہ قابلِ ضمانت فعل ہے۔ کیونکہ یہ اس کا اپنا فعل نہیں (۲-۳) دوسرے شخص کا تیسرے کو اور تیسرے کا چوتھے شخص کو اپنی جانب کھینچنا یہ اس کا اپنا فعل ہے لہٰذا اس کی بنا پر وہ پاداش وصول کرنے کا مجاز نہیں ہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دو تہائی دیت ساقط ہوگئی اور ایک تہائی پاداش واجب الادا رہی تیسرے شخص کی موت دو اسباب سے مرکب ہے۔

۱ - دوسرے شخص کا اسے اپنی جانب کھینچنا اور یہ قابلِ ضمانت ہے اس کی دیت وہ وصول کر سکتا ہے۔

۲ - تیسرے کا چوتھے شخص کو کھینچنا جو قابلِ سقوط ہے کیونکہ اس کا ذاتی فعل ہے اور اس کی بنا پر وہ کسی دوسرے سے پاداش وصول نہیں کر سکتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نصف دِیت ساقط ہوگئی اور وہ نصف کا مستحق ٹھہرا۔

چوتھے شخص کی موت صرف ایک ہی سبب کی بنا پر واقع ہوئی اور وہ یہ ہے کہ تیسرے شخص نے اسے اپنی طرف کھینچا اور وہ گڑھے میں گر کر مر گیا۔ اب ظاہر ہے کہ یہ غیر کا فعل ہے۔ اور اس کی دِیت وہ وصول کر سکتا ہے۔ لہٰذا وہ پوری دِیت لینے کا استحقاق رکھتا ہے[1]۔

حضرت علی کے فیصلہ پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ قتل کو چاروں اشخاص کی جانب

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۴۹ تا ۱۵۱

کیونکر منسوب کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ ان کا اصلی قاتل شیر ہے۔ ابن قیمؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگرچہ قتل شیر کا فعل ہے مگر غیر مکلف ہونے کی بنا پر اسے قتل کا مجرم نہیں گردانا جا سکتا۔ لہٰذا دیت سبب فعل پر ڈال دی جائے گی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں چوتھا شخص بالکل بے قصور ہے، کیونکہ اسے کھینچا گیا ہے اور اس نے کسی پہ دست تعدّی دراز نہیں کیا لہٰذا وہ پوری دیت کا استحقاق رکھتا ہے۔ تیسرا شخص جاذب بھی ہے اور مجذوب بھی۔ لہٰذا اس کے فعل کے مقابلہ میں جو دیت تھی وہ ساقط ہو جائے گی اور نصف دیت باقی رہے گی۔ دوسرے شخص کو پہلے نے کھینچا اس کی دیت وہ وصول کرے گا۔ اس نے تیسرے اور چوتھے کو کھینچا اور یہ اس کا ذاتی فعل ہے۔ پس وہ اس کی دیت وصول کرنے کا استحقاق نہیں رکھتا۔ بنا بریں وہ ایک تہائی دیت وصول کرنے کا مستحق ہوگا۔ پہلا شخص عوام الناس کی بھیڑ کی بنا پر گرا تھا۔ لہٰذا وہ اس کی دیت وصول کرنے کا حق رکھتا ہے اور اس نے تینوں اشخاص کو کھینچا تھا یہ ناقابلِ ضمانت ہے کیونکہ یہ اسکا اپنا فعل ہے پس وہ ایک چوتھائی دیت وصول کرنیکا استحقاق رکھتا ہے[1]

ابن قیمؒ اسی طرح صحابہ کے ذکر کردہ احکام و فتاویٰ بیان کئے جاتے ہیں اور ان کا موافق قیاس ہونا واضح کرتے ہیں۔ آخر میں فرماتے ہیں۔

"مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر میں نے یہ چند مثالیں بیان کی ہیں۔ ان سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں کوئی چیز خلافِ قیاس نہیں اسی طرح صحابہ کے متفقہ مسائل بھی قیاس کے موافق ہیں حقیقت واقعی یہ ہے کہ قیاس صحیح وجوداً و عدماً شرعی اوامر و نواہی کے ساتھ گھومتا ہے۔ اسی طرح عقل سلیم نفیاً و اثباتاً شرعی اخبار و احکام کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ خدا و رسولؐ نے کوئی ایسی خبر نہیں دی جو صریح عقل کے منافی ہو اور نہ کسی ایسی بات کو مشروع فرمایا جو عدل و انصاف کے تقاضوں کے خلاف ہو[2]"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۵۲۔

[2] اعلام الموقعین ص ۱۶۴-۱۶۵۔

۳۵ــــ ابنِ قیّم اور استصحاب

اس میں مندرجہ ذیل امور سے بحث ہو گی۔

۱۔ اِستصحاب کی تعریف۔

۲۔ استصحاب کے اقسام

۳۔ کیا استصحاب دفع و اثبات کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟

۴۔ احناف کے نزدیکِ استصحاب دفع کی صلاحیت رکھتا ہے اور اثبات کی نہیں

۵۔ ثمرۂ اختلاف۔

۱۔ اِستصحاب کی تعریف: ابن قیّم دیگر صحابہ کی طرح استصحاب سے احتجاج کرتے ہیں۔ استصحاب کی تعریف یہ ہے کہ جو چیز جس حال میں ہو اسے اسی حال میں قائم رکھا جائے۔ اگر موجود ہو تو اس کا اثبات کیا جائے۔ غیر موجود ہو تو اس کی نفی کی جائے۔ مثلاً ایک شخص پاک ہو تو اس کی طہارت کو اس وقت تک برقرار رکھا جائے جب تک اس کا ناپاک ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ کسی شک کی بناء پر اس کی پاکیزگی زائل نہ ہو گی یا شرعی احکام سے بری الذمہ ہونا یہ اس وقت تک قائم رہے گا جب تک دوسری صورت ثابت نہ ہو جائے۔

۲۔ استصحاب کے اقسام: پہلی قسم: استصحاب البرأۃ الاصلیہ۔ اس قسم کا مطلب یہ ہے کہ جو حکم شرعاً ثابت نہیں اس کی نفی کو قائم رکھا جائے۔ مثلاً چھٹی نماز کی نفی اور ماہ شوال کے روزہ کے وجوب کی نفی۔

دوسری قسم: استصحاب کی دوسری قسم یہ ہے کہ جو وصف حکم کا اثبات کر رہا ہو اسے اس وقت تک قائم رکھا جاتا ہے جب تک اس کی نفی ثابت نہ ہو جائے۔ مثلاً طہارت کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک طہارت ثابت نہ ہو جائے۔ طہارت ایک

وصف ہے اور اس پر یہ حکم مترتب ہوتا ہے کہ جو عبادات اس پر موقوف ہیں مثلاً نماز اور طواف وہ اس کے ہوتے ہوئے صحیح ہیں۔ اسی طرح حدث (بے وضو ہونا) کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک طہارت ثابت نہ ہو جائے۔ اس مثال میں حدیث ایک وصف ہے اور اس پر یہ حکم مترتب ہوتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے نماز اور طواف نا روا ہیں۔

تیسری قسم:۔ استصحاب کی تیسری قسم محلِ نزاع میں اجماع کے حکم کا باقی رہنا ہے۔ مثلاً بعض فقہاء کا یہ استدلال کہ جو شخص تیمم کر کے نماز ادا کر رہا ہو اور نماز کے دوران وہ پانی کو دیکھ لے تو اس کی نماز باطل نہ ہو گی کیونکہ علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ پانی دیکھنے سے قبل اس کی نماز درست تھی۔ لہٰذا یہ حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کسی دلیل سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ پانی دیکھنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اس کی دوسری مثال اُمّ ولد (وہ لونڈی جو بچے کی ماں بن چکی ہو) کی فروختگی ہے۔ فقہاء کا اجماع ہے کہ بچے کی ماں بننے سے قبل اس کا فروخت کرنا درست تھا۔ لہٰذا اُمّ ولد بننے کے بعد بھی ہم اسی اجماع پر عمل کریں گے اور اس کی فروختگی کو جائز تصور کریں گے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

"نماز میں پانی دیکھنے یا لونڈی کے اُمّ ولد بننے کی صورت میں جو نزاع پیدا ہوا وہ ان احکام کو تبدیل نہیں کر سکتا جو قبل ازیں ثابت ہو چکے ہیں لہٰذا معترض کا یہ قول قابلِ قبول نہ ہو گا کہ نزاع کے رونما ہونے سے استصحاب کا حکم زائل ہو چکا ہے کیونکہ باہمی نزاع ثابت شدہ احکام کو تبدیل نہیں کر سکتا۔ معترض بھی اس حکم کو اٹھا نہیں سکتا تاوقتیکہ وہ ثابت نہ کر دے کہ اس جدید پیدا شدہ وصف کو شارع نے تبدیل حکم کی دلیل قرار دیا ہے۔ اندریں صورت ہم اسے دلیل کا معارض قرار دیں گے مگر اس کی بناء پر استصحاب میں کوئی قدح وارد نہ ہو گی۔"

گویا ابنِ قیمؒ کی رائے میں شرعی حکم اجماع سے ثابت ہو چکا ہے اور نزاع سے ثابت شدہ احکام نہیں بدلتے جب تک کہ دلیل سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اجماع کے بعد ظاہر شدہ وصف اجماعی حکم کو تبدیل کر رہا ہے۔

۳- کیا استصحاب حقوق کے اثبات و نفی کی صلاحیت رکھتا ہے؟

استصحاب کے دو پہلو ہیں :-

۱ - ایجابی پہلو-
۲ - سلبی پہلو-

ایجابی پہلو حقوق کا اثبات کرتا ہے اور سلبی پہلو ان کی نفی کرتا ہے:
مثلاً استصحاب الحال کی بنا پر مفقود الخبر شخص کو زندہ تصور کریں گے کیونکہ جب وہ گم ہوا تو اس وقت زندہ تھا۔ اس کے دو پہلو قابل لحاظ ہوں گے۔ ایجابی پہلو کا تقاضا ہے کہ چونکہ وہ زندہ ہے لہٰذا دوسروں سے اپنے حقوق وصول کرے گا۔ مثلاً میراث اور وصیت میں حصہ دار ہوگا۔ سلبی پہلو اس امر کا مقتضی ہے کہ زندہ ہونے کی بنا پر اس کی ملکیت دوسروں کی طرف منتقل نہ کی جائے۔ سلبی پہلو کے پیش نظر اس کا مال دوسروں کی ملک بننے سے بچ جائے گا حنابلہ کے نزدیک ایجابی اور سلبی دونوں پہلو معتبر ہیں حنفیہ کی رائے میں استصحاب دفع کی صلاحیت رکھتا ہے۔ موجب اثبات نہیں ہے ابن قیم حنفیہ کے نظریہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

حنفیہ کا یہ قول کہ استصحاب موجب دفع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص مفقود کی حالت میں تبدیلی کا دعویٰ کرے گا استصحاب کی بنا پر اس کی تردید کی جائے گی۔ تردید کرنے کی یہ وجہ نہیں کہ بنا بر استصحاب اس کا سابقہ حالت پر قائم رہنا ضروری ہے۔ کیونکہ سابقہ حالت میں عدم تغیر محتاج دلیل ہے (جو یہاں موجود نہیں) اس لئے نہیں کہ کوئی تغیر یہاں نہیں پایا جاتا۔ جب نفی اور اثبات پر مشتمل کوئی دلیل موجود نہ ہوگی، تو ہم سکوت اختیار کریں گے۔ نہ حکم کا اثبات کریں گے اور نہ اس کی نفی۔ بلکہ استصحاب کی بنا پر اس شخص کے دعویٰ کی تردید کریں گے جو تغیر حالت کا مدعی ہے[1]۔"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۸ -

۴۔ ثمرۂ اختلاف: اس اختلاف کا ثمرہ مفقود کے بارے میں رونما ہوگا۔ استصحاب کی بنا پر اسے زندہ تصور کیا جاتا ہے۔ کیونکہ قبل ازیں وہ بقید حیات تھا۔ بطریق استصحاب ثابت شدہ زندگی کا تقاضا ہے کہ اسے دوسروں کا وارث قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ شوافع و حنابلہ کا نظریہ ہے کیونکہ استصحاب ان کی رائے میں دفع اور اثبات دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے مگر حنفیہ کے نزدیک اسے وارث قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ ان کے نزدیک استصحاب صرف دفع کا فائدہ دیتا ہے اثبات کا نہیں۔

۳۶۔ ابن قیّم اور مَصالِح مُرسَلہ

اس ضمن میں مندرجہ ذیل امور سے بحث ہوگی۔

۱۔ مصالح مرسلہ کے بارے میں فقہاء کا موقف۔

۲۔ صحابہ اور مصالح مُرسَلہ۔

۳۔ تین طلاق کے بارے میں حضرت عمر کا قول

۴۔ نصوص کی عدم موجودگی میں ابن قیّم کا مَصالِح مرسلہ سے احتجاج۔

۱۔ مصالِح مُرسلہ کے بارے میں فقہاء کا موقف:

فقہاء عموماً مَصالِح سے احتجاج کرتے ہیں مگر مقدار احتجاج میں مختلف الخیال ہیں۔ مصالِح مرسلہ سے استدلال کرنے میں مالکیہ اور حنابلہ دوسرے فقہاء پر مقدم ہیں۔ محدّث ابن دقیق العید لکھتے ہیں۔

"یہ بات کسی شک وشبہ سے بالا ہے کہ مصالح مُرسَلہ سے احتجاج کرنے میں امام مالک دوسرے فقہاء سے مقدم ہیں۔ امام احمد بن حنبل بھی آپ کے قریب قریب ہیں، اگرچہ دوسرے فقہاء کسی نہ کسی درجہ میں مصالح مرسلہ کو حجّت سمجھتے ہیں لیکن یہ دونوں حضرات مَصالِح مرسلہ کے استعمال میں دوسروں سے مقدم ہیں"

علامہ قرافی کا قول ہے۔

"تحقیق کرنے پر م[illegible] ہوتا ہے کہ مصالح مرسلہ کا وجود کم وبیش تمام فقہی مذاہب میں پایا جاتا ہے کیونکہ [illegible]ن کے احکام وفتاوی کا انحصار حالات کی مناسبت پر ہوتا ہے وہ اس ضمن میں قیاس سے استفادہ نہیں کرتے ہماری مراد بھی مصلحت مرسلہ سے یہی ہے نہ کچھ اور۔"[1]

---

[1] ارشاد الفحول امام شوکانی ص ۲۴۵ مطبع السعادۃ

ابن دقیق العید اور علامہ قرافی کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء مصالح مرسلہ کو معتبر سمجھتے ہیں۔ اب ہم امام احمد بن حنبل اور ابن قیمؒ کے نظریات معلوم کرکے یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ آیا ابن قیمؒ مصالح مرسلہ کے باب میں امام احمدؒ کے موافق ہیں یا مخالف۔

اس میں شبہ نہیں کہ امام احمد مصالح مرسلہ سے احتجاج کرتے تھے۔ شرعی سیاست کے بارے میں آپ نے جو مسلک اختیار کیا اس سے یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ حاکم وقت نص کی عدم موجودگی کی صورت میں وہ امور انجام دے سکتا ہے جس میں رعایا کی فلاح و بہبود مضمر ہو۔ مثلاً مخنث سے اگر کسی فساد کا اندیشہ ہو تو اسے ایسی جگہ شہر بدر کیا جا سکتا ہے۔ جہاں اس سے کسی ضرر کا احتمال نہ ہو۔ یا ماہ رمضان میں شراب نوشی کا ارتکاب کرنے والے کو شدید سزا دینا۔ اسی طرح صحابہ کی مذمت کرنے والے کو سخت جسمانی سزا دی جا سکتی ہے یہ سزا دینا حاکم وقت پر واجب ہے اور وہ انہیں معاف نہیں کر سکتا۔ حاکم ان کو سزا دے اور ان سے توبہ کا مطالبہ کرے۔ اگر تائب نہ ہو تو مکرر سزا دے[1]

امام احمد کے پیرو بھی اسی راہ پر گامزن رہے۔ جہاں نص کو موجود نہ پاتے وہاں مصلحت عامہ پر عمل کرتے وہ اپنے مخالفین سے جدل و مناظرہ بھی کرتے۔ ایسے متعدد مناظرات نقل ہو کر ہم تک پہنچے ہیں۔ ان مناظرات سے ان کی رائے کا اظہار ہوتا ہے۔ ابو الوفا ابن عقیل حنبلی اور بعض فقہاء کے مابین جو مناظرہ ہوا وہ کافی مشہور ہے۔

ابن عقیل نے کہا:

"سیاست پر عمل کرنے کا نام حزم و احتیاط ہے جو ہر حاکم وقت کیلئے ناگزیر ہے"

حریف مقابل نے جواب دیا:

"سیاست وہی ہے جو شریعت کے موافق ہو"

ابن عقیل نے جواباً کہا:

"سیاست نام ہے ان افعال و اعمال کا جن سے فساد کا ازالہ ہو کر لوگوں میں امن و سکون کی فضا پیدا ہو جائے۔ اگرچہ یہ آنحضورؐ سے منقول نہ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۰۴ - ۵۔

ہو اور نہ وحی اس کے مطابق نازل ہوئی ہو۔ آپ نے کہا کہ سیاست وہ ہے
جو شرع کے موافق ہو۔ اگر آپ کا مطلب اس سے یہ ہے کہ شریعت کے
خلاف نہ ہو۔ تو میں اسے تسلیم کرتا ہوں اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ
شریعت میں مذکور ہو تو یہ غلط ہے اور اس سے افعال صحابہ کی تردید ہوتی
ہے۔ خلفاء راشدین سے بعض ایسے امور صادر ہوئے کہ کسی تاریخ دان کو
ان سے مجالِ انکار نہیں، حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی مثال موجود نہ
تھی۔ مثلاً قرآن کے نسخہ جات کا جلانا، حضرت علی کا زنادقہ کو گڑھوں
میں نذرِ آتش کرنا یا نصر بن حجاج کو ملک بدر کرنا۔
ان کے علاوہ اگر اس قسم کا کوئی دوسرا واقعہ نہ بھی ہوتا تو اثباتِ مطلوب
و مقصود کے لئے یہی واقعات کافی تھے"[1]

ابن عقیل مشہور حنبلی فقیہ ہیں ان کے بیان سے مستفاد ہوتا ہے کہ سیاست پر عمل کرنا
کثیر فوائد اور ازالۂ مفاسد کا موجب ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ آنحضورؐ نے اسے مشروع کیا ہو
یا اس کے مطابق وحی کا نزول ہوا ہو۔ لہٰذا ہر وہ فعل جس میں رعایا کی مصلحت پائی جاتی ہو۔
اور اس سے فساد کا ازالہ ہوتا ہو مشروع ہے بشرطیکہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہو۔ اس کے
ثبوت میں وہ صحابہ کے افعال و اعمال پیش کرتے ہیں جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی
اور انہوں نے صرف مصلحت کی بنا پر انہیں انجام دیا۔

ابن قیمؒ کا قول بھی ابن عقیل کے نقل کردہ بیان کے قریب ہے۔ فرماتے ہیں
"ہم یہ نہیں کہتے کہ عدل پر مبنی سیاست شریعت کاملہ کے مخالف
ہے۔ بلکہ یہ بھی شریعت کا ایک جزو ہے اور اس کے ابواب میں سے
ایک عظیم باب ہے۔ اس کو سیاست کے لفظ سے تعبیر کرنا ایک اصطلاحی
امر ہے ورنہ مبنی بر عدل و انصاف ہونے کی بنا پر یہ شریعت میں داخل
ہے۔ آنحضورؐ کے اصحاب نے صرف حمل کو دیکھ کر زنا کی حد لگائی
اور منہ کی بو اور قے کی بناء پر شراب نوری کی سزا دی۔ صحابہ کا یہ اقدام

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۴۲ ۵-۴۴۳ ۵۔ نیز دیکھئے الطرق الحکمیہ ص ۱۲-۱۳۔

حق بجانب ہے۔ کیونکہ قی اور منہ کی بُو سے شراب کا اور حمل سے بدکاری کا جس قدر پتا چلتا ہے وہ شہادت پیش کرنے سے کہیں زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت دونوں دلائل میں سے قوی تر دلیل کو کیونکر چھوڑ سکتی ہے"[1]

۲۔ صحابہ اور مصالح مُرسلہ:۔ ابن قیمؒ کی تصنیف لطیف "الطرق الحکمیہ" کا قاری اس صداقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ ابن قیمؒ مصلحت کو شرعی دلیل تصوّر کرتے اور اس ضمن میں حنابلہ کے فقہی مسلک کے پیرو کار رہتے۔ چنانچہ آپ اس کتاب میں حضرت عمرؓ کے وہ فتاویٰ نقل کرتے ہیں جن میں آپ نے مصلحت کے پیش نظر فیصلہ صادر کیا مثلاً حضرت عمرؓ کا نصر بن حجاج کو مدینہ سے جلا وطن کرنا جس کا سبب یہ تھا کہ وہ اپنے عشقیہ اشعار میں عورتوں سے تشبیب کرتا تھا۔ آپ نے مصلحت کی بناء پر ایسا کیا۔ حالانکہ اس کے بارے میں کوئی شرعی دلیل موجود نہ تھی۔ نصر کو جلا وطنی کے پیشِ نظر جن مصائب کا سامنا ہوا وہ بھی حضرت عمرؓ کو اس اقدام سے باز نہ رکھ سکے۔ کیونکہ عوام الناس کی مصلحت ایک آدمی کے ضرر کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔[2]

انہی مسائل کے قبیل سے حضرت عمرؓ کا تین طلاق کو نافذ کر دینا ہے۔ جب آپ نے دیکھا کہ اکثر لوگ تین طلاقیں دینے لگے ہیں۔ تو آپ نے تین طلاق کو واقع کر دینے میں عوام کی مصلحت مضمر سمجھی تاکہ وہ اس حرکت سے باز آ جائیں۔ حالانکہ عہد رسالت حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت اور خود خلافت فاروقی کے دو ابتدائی سالوں میں تین طلاق کو ایک تصور کیا جاتا تھا حضرت عمرؓ نے بنا بر مصلحت اس کی خلاف ورزی کی۔ آپ کا مقصد دراصل یہ تھا کہ جب لوگوں کو پتا چلے گا کہ تین طلاق دینے سے ان کی بیویاں الگ ہو جائیں گی تو وہ اس سے احتراز کرنے لگیں گے۔[3]

۳۔ طلاقِ ثلاثہ کے بارے میں آخری فیصلہ: یہ ہے ابن قیمؒ کا بیان ہم طلاق ثلاثہ کے مسئلہ کی

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۴۳ ھ۔ ۳۴۴ ھ

[2] الطرق الحکمیہ ص ۱۶

[3] حوالہ مذکور ص ۱۶۔۱۷

تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ یہ مسئلہ کھل کر سامنے آ جائے اور یہ حقیقت واضح ہو کہ آیا حضرت عمر کا فعل عہدِ رسالت کے طرزِ عمل سے فی الواقع مختلف تھا یا نہیں ؟ ابن قیمؒ کا بیان اس روایت پر مبنی ہے جسے طاؤس ابن عباس سے نقل کرتے ہیں اس کا متن یہ ہے :۔

" عہدِ رسالت، خلافتِ صدیقی اور عمر کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں تین طلاق کو ایک تصوّر کیا جاتا تھا۔ حضرت عمر نے فرمایا لوگوں کو جس معاملہ میں سہولت دی گئی تھی اس میں انہوں نے عجلت سے کام لیا ہے کیا ہی اچھا ہو کہ تین طلاق کو نافذ کر دیا جائے۔ چنانچہ آپ نے عملاً ایسا کر دیا۔"[1]

بظاہر اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت نے سنّت رسول کی مخالفت کی۔ یہ امر محتاج بیان نہیں کہ حضرت عمر کا فعل آنحضور کی سنت کے مقابلہ میں کیونکر حجّت ہو سکتا ہے۔

امام شوکانی فرماتے ہیں۔

" اس قول کی تائید و حمایت اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ ہمارے اسلاف میں سے ایک (حضرت عمر) کا اختیار کردہ مسلک ہے تو میں کہوں گا کہ اسلاف کے اقوال یہ مرتبہ ہرگز نہیں رکھتے کہ سنّت مطہرہ کے مقابلہ میں انہیں ترجیح دی جائے اور اگر اس کی اہمیّت کی اساس یہ ہے کہ یہ حضرت عمر کا قول ہے تو میں یہ کہوں گا کہ حضرت عمر بیچارے رسالت مآبؐ کے مقابلہ میں کیا حیثیت رکھتے ہیں ؟ کون مسلمان ایسا ہو سکتا ہے کہ جس کا علم و فضل اور فہم و شعور ایک صحابی کے قول کو آنحضورؐ کے ارشاد مبارک کے مقابلہ میں ترجیح دینے کو گوارا کرے"[2]

طاؤس کی یہ روایت طحاوی کی اس حدیث کے خلاف ہے جسے سعید بن جبیر مجاہد، عطاء اور عمرو بن دینار ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔ اس کی بیوی اس سے جدا ہو گئی اور جب تک وہ کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے وہ اس سے نکاح ثانی کرنے کا مجاز نہیں۔"

---

[1] نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۱۵۳

[2] حوالہ مذکور ج ۶ ص ۱۵۸ -

علامہ قرطبی لکھتے ہیں :

"اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طاؤس کی روایت ضعیف ہے۔"

ابن عبدالبر فرماتے ہیں :

"طاؤس کی روایت مبنی بر وہم اور غلط ہے۔ فقہاء حجاز، شام، عراق اور مشرق و مغرب کے علماء، دیار و امصار میں سے کسی نے بھی اس سے احتجاج نہیں کیا۔"

قاضی شوکانی نیل الاوطار میں لکھتے ہیں :

"مجاہد ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ ان سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک سو طلاق دی کہ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ ابن عباس نے جواباً فرمایا، تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تم سے جدا ہو گئی۔ تو خدا سے بھی نہیں ڈرا کہ وہ تیرے لئے مخلصی کی راہ نکال دیتا۔ سعید بن جبیر ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دی۔ عبداللہ بن عباس نے اسے کہا کہ تین طلاق کافی ہیں اور نو صد ستانوے طلاقیں بے کار ہوں گی۔ اسی طرح سعید بن جبیر ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ ان سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو آسمان کے ستاروں کے برابر طلاقیں دیں۔ انھوں نے فرمایا : وہ شخص سنت سے چوک گیا اور اس کی بیوی اس پر حرام ہو گئی۔"[1]

یہ ذکر کردہ نصوص طاؤس کی روایت کے معارض ہیں اور ان سے اس کا ضعیف ہونا واضح ہوتا ہے۔ جیسا کہ علامہ قرطبی کا بیان ہے۔ قاضی ابوالولید الباجی کا خیال ہے کہ طاؤس کی روایت صحیح ہے۔ وہ بڑے اطمینان بخش انداز میں اس کی توجیہہ کرتے ہیں جس سے حضرت ابن عباس کی روایات اور طاؤس کی ذکر کردہ حدیث کا باہمی تعارض زائل ہو جاتا ہے۔

قاضی موصوف لکھتے ہیں :

---

[1] نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۱۵۲ - ۱۵۳ -

"جس حدیث کی جانب علماء اشارہ کرتے ہیں اسے ابن طاؤس اپنے والد سے اور وہ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ عہدِ رسالت، خلافتِ صدیقی اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں تین طلاق کو ایک تصوّر کیا جاتا تھا۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ آج کل لوگ تین طلاق بہ یک وقت دیتے ہیں مگر سابقہ زمانہ میں بخلاف ازیں لوگ طلاق ایک ایک کرکے دیا کرتے تھے۔"

اس تاویل کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا:۔

"جس کام میں لوگوں کو سہولت حاصل تھی اب انہوں نے اس میں جلد بازی سے کام لینا شروع کر دیا ہے۔"

گویا حضرت کا اعتراض یہ تھا کہ لوگوں نے طلاق کے بارے میں ایک نیا رویّہ اختیار کیا ہے جس کے بارے میں انہیں سہولت مہیا تھی۔ اگر عہدِ رسالت میں بھی یہی حال ہوتا تو یہ حضرت عمرؓ معترض ہوتے اور نہ یوں فرماتے کہ اب لوگ جلد بازی سے کام لینے لگے ہیں۔ ایک دوسری سند سے جو روایت حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ اس کی مؤیّد ہے وہ روایت یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ فتویٰ دے دیا تھا کہ جو شخص بہ یک وقت تین طلاق دے گا۔ آپ اُسے نافذ کر دیں گے[1]

مذکورہ مباحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ

۱۔ صحابہ کرام عہدِ رسالت میں ارشادِ خداوندی "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" کی تعمیل میں صرف ایک طلاق دیا کرتے تھے۔

۲۔ تین طلاق دینے والے کی بیوی اس سے الگ ہو جاتی تھی جیسا کہ ابن عباسؓ کا فتویٰ ہے۔

۳۔ حضرت عمرؓ کا فعل عہدِ رسالت کے طریق کار کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ ان کے عہدِ خلافت میں جو تین طلاق یا اس سے زیادہ کا حلف اٹھاتا اس کی بیوی اس سے جدا ہو جاتی۔ عہدِ رسالت میں بھی یہی دستور تھا۔ پس دونوں زمانوں میں ایک ہی حکم رائج

---

[1] الجامع الاحکام القرآن للقرطبی ج ۲ ص ۱۲۹

تھا۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ عہدِ رسالت میں تین طلاق دینے کا رواج کم تھا تاہم جو ایسا کرتا اس کی بیوی اس سے الگ ہو جاتی۔ مگر حضرت عمرؓ کے زمانہ میں یہ قسم زیادہ رائج ہو چکی تھی۔

ان بیانات سے اس دعویٰ کا بے بنیاد ہونا ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا فعل آنحضورؐ کے عمل کے خلاف تھا اور اس میں ہنگامی مصلحت کو پیشِ نظر رکھا گیا تھا جیسا کہ ابن قیم نے ذکر کیا ہے۔

حضرت عمرؓ کے مصلحت پر عمل کرنے کی دوسری مثال اُمِّ ولد کی بیع سے روکنا ہے اس میں مصلحت یہ پائی جاتی تھی کہ اس سے غلامی کا انسداد ہوتا ہے۔ کیونکہ جب اُمِّ ولد کا بیٹا اس کا وارث بنے گا تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ ماں بیٹے کی ملکیت نہیں بن سکتی۔ حضرت عمرؓ اور بعض صحابہ اُمّہات الاولاد کو فروخت کرنے سے منع کرتے تھے۔ آنحضورؐ اور خلافتِ صدیقی کے زمانہ میں معاملہ برعکس تھا۔ روایات میں مذکور ہے کہ حضرت علیؓ نے صاحبِ اولاد لونڈیوں کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا اور فرمایا: میری اور حضرت عمرؓ کی متفقہ رائے یہ تھی کہ ان کو بیچا نہ جائے آپ کے قاضی عبیدہ سلمانی نے کہا، امیر المومنین حضرت عمرؓ کی اور آپ کی اجتماعی رائے ہمیں آپ کے انفرادی نظریہ سے زیادہ محبوب ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: آپ اپنے حسبِ مرضی فیصلہ صادر کریں میں جدل و خلافت کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتا۔

ابن قیمؒ حضرت علیؓ کا یہ قول ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

> "اگر حضرت علیؓ کے پاس امِ ولد لونڈیوں کی بیع کے حرام ہونے کی کوئی نص ہوتی تو آپ اسے اپنی اور حضرت عمرؓ کی رائے کی جانب منسوب نہ کرتے۔ حضرت عمرؓ نے مولفۃ القلوب کا حق ساقط کر دیا تھا۔ حالانکہ قرآن میں ان کو مستحقین میں سے شمار کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت عثمانؓ نے جب دیکھا کہ قرآن کی قرآت میں اختلافات آئے دن رو بہ ترقی ہے تو آپ نے مصلحتِ وقت کے پیشِ نظر لوگوں کو ایک قرآت کے مطابق تلاوتِ قرآن کی ہدایت فرمائی نیز زنادقہ کو نذرِ آتش کرنے میں حضرت عثمانؓ نے مصلحت پر عمل کیا، حالانکہ قتلِ کفار کے بارے میں آنحضورؐ کا عمل اس سے مختلف تھا۔ آپ نے سمجھا کہ زنادقہ نے عظیم جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ لہٰذا ان کو سخت سزا دینا

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۱۷-۱۸

ہی قرین مصلحت ہے تاکہ لوگ آئندہ اس کی جرأت نہ کر سکیں "
حضرت عثمان فرماتے ہیں : شعر ؎

لمآ رایتُ الامرَ امراً منکراً اَججتُ ناری و دعوتُ قنبراً

(جب میں نے منکرات و فواحشات کا دور دورہ دیکھا تو آگ جلائی اور اپنے غلام قنبر کو پکارا)

یہ ہے ابن قیمؒ کا بیان۔ اب یہاں ٹھہر کر ہم اس امر پر غور و فکر کرنا چاہتے ہیں کہ آیا حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہ کا عمل آنحضورؐ کے طرز عمل سے مخالف تھا یا نہیں۔

اُمّہات الاولاد کی بیع :- جہاں تک صاحب اولاد لونڈیوں کی فروختگی کے مسئلہ کا تعلق ہے اس میں متعارض نصوص وارد ہیں۔ میں ان کو ذکر کرکے ان کا تعارض دور کرنے کی کوشش کروں گا۔

۱۔ پہلی روایت یہ ہے کہ ابو الزبیر نے جابرؓ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ہم عہد رسالت میں امہات الاولاد کو فروخت کیا کرتے تھے۔ آنحضورؐ ہم میں موجود ہوتے اور اس پر اعتراض نہ کرتے یہ روایت امام احمد اور ابن ماجہ نے ذکر کی ہے۔

۲۔ عطاء حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ہم عہد رسالت اور خلافت صدیقی میں صاحب اولاد لونڈیوں کو فروخت کیا کرتے تھے۔ جب حضرت عمرؓ مسند خلافت پر فائز ہوئے تو آپ نے منع کیا اور ہم اس سے رُک گئے[1]

۳۔ خطاب بن صالح اپنی والدہ سے روایت کرتے ہیں کہ مجھے سلامہ بنت معقل نے بتایا کہ میں حباب بن عمرو کی لونڈی تھی اور ان سے میرا ایک لڑکا بھی تھا۔ جب وہ فوت ہو گئے تو ان کی بیوی نے مجھے کہا اب تجھے ان کے قرض میں فروخت کر دیا جائے گا۔ میں بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئی اور ماجرا عرض کیا۔ آپ نے فرمایا حُباب کے وارث کون ہیں؟ لوگوں نے بتایا کہ ان کا بھائی جن کا نام ابوالیسر کعب بن عمرو ہے آپ نے اسے بلا کر کہا کہ سلامہ کو فروخت نہ کیجئے اور اسے آزاد کر دیں۔ پھر آپ نے صحابہ سے فرمایا جب تمہیں پتا چلے کہ کوئی غلام مجھے ملنے آیا ہے تو اسے میرے پاس لے آؤ میں اس کا معاوضہ تمہیں ادا کر دوں گا۔ چنانچہ صحابہ ایسا ہی کرنے

---

[1] نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۱۰۳ - ۱۰۴۔

سلامہ کہتی ہیں کہ آنحضورؐ کی وفات کے بعد میرے بارے میں اختلاف رونما ہوا۔ بعض لوگ کہتے ہیں یہ ام ولد لونڈی ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو آپ اس کا معاوضہ ادا نہ فرماتے بعض کا خیال تھا کہ سلامہ آزاد ہے اور آنحضورؐ نے اسے آزاد کیا ہے[1]۔

۴۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے آنحضورؐ کے لختِ جگر ابراہیم کی والدہ کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا اس کے بیٹے نے اُسے آزاد کر دیا یعنی بیٹا تولد ہونے کی بنا پر اب وہ آزاد ہو چکی ہیں۔

۵۔ ابن عباس آنحضورؐ سے روایت کرتے ہیں کہ جس نے لونڈی سے مجامعت کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا تو اس شخص کی وفات کے بعد وہ آزاد ہے[2]۔

متذکرۃ الصدر نصوص امہات الاولاد کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور یہ متعارض ہیں حضرت جابر کی دونوں حدیثوں سے ان کی بیع کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ جب کہ سلامہ کی حدیث اور ابن عباس کی ہر دو روایات سے بیع کا عدمِ جواز مستفاد ہوتا ہے۔ میں اس تعارض کے ازالہ کے سلسلہ میں یہ عرض کروں گا کہ صاحب اولاد لونڈیوں کی فروختگی پہلے مباح تھی پھر آنحضورؐ نے اس سے منع کر دیا۔ جن احادیث میں اباحت کا ذکر ہے وہ ابتدائی مرحلہ کو بیان کرتی ہیں اور عدمِ جواز پر مشتمل احادیث آخری صورت کی ترجمان ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر کا طرزِ عمل آخری صورت کو واضح کرتا ہے اور اسی پر آکر یہ مسئلہ آخر کار ٹھہر گیا تھا۔ یہی قول اب مفتیٰ بہ ہے۔ اگر معترض حضرت جابر کی دوسری حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہے کہ امہات الاولاد کی بیع عہدِ رسالت اور خلافت صدیقی میں جائز تھی تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ شاید ان کو یہ بات معلوم نہ تھی کہ بعد ازاں آپ نے اس سے منع فرما دیا تھا۔ حضرت جابر کا خیال ہے کہ یہ اباحت قائم رہی تا وقتیکہ حضرت عمر مسند خلافت پر جلوہ فگن ہوئے اور آپ نے اس سے منع فرمایا۔ حضرت علی کا قول اس لئے قابل اخذ و احتجاج نہیں کہ وہ نصوص سابقہ کے خلاف ہے۔ شاید آپ بھی ان روایات سے آگاہ نہ تھے۔

جہاں تک مولفۃ القلوب کا تعلق ہے قرآنی نصوص اور احادیثِ نبویہ کے پیش نظر

---

[1] نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۱۰۲

[2] حوالہ مذکور ج ۶ ص ۱۰۴

ان کو حصہ دیا جائے گا۔

انہی روایات میں سے حضرت انس کی ذکر کردہ حدیث ہے کہ رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم سے اسلام کے نام پر جب بھی کوئی چیز طلب کی جاتی آپ عنایت فرماتے۔ چنانچہ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کچھ طلب کیا۔ آپ نے زکوٰۃ کے مال میں سے بہت سی بکریاں جو دو پہاڑوں کے درمیان چر رہی تھیں اسے مرحمت فرمائیں وہ بکریاں لے کر اپنی قوم میں آیا اور کہا لوگو! مسلمان ہو جاؤ۔ محمد اس شخص کی طرح گراں بہا تحفے دیتے ہیں جسے تنگ دستی کا ڈر نہ ہو[1]

روایات میں مذکور ہے کہ حضرت ابوبکر نے ابوسفیان عُیَیْنَہ اقرع اور عباس بن مرداس کو حصہ دینا ترک کر دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مولفتہ القلوب کے حصہ کو اس بناء پر ساقط کرنا کہ اسلام اس وقت اکنافِ ارضی میں پھیل چکا تھا۔ اور مسلمان اب مولفتہ القلوب کے محتاج نہ تھے صرف حضرت عمر ہی کا فعل نہیں ہے احناف کا مسلک بھی یہی ہے[2]۔

تحریقِ زنادِقہ اور حضرت علیؓ: ابن قیم کا یہ بیان صحیح ہے کہ حضرت علی نے زنادقہ کو نذرِ آتش کر دیا تھا۔ حالانکہ آنحضورؐ سے کسی کو آگ میں جلانے کی ممانعت منقول ہے۔ حضرت ابوہریرہ کا بیان ہے کہ آنحضورؐ نے ہمیں ایک لشکر میں بھیجا اور فرمایا اگر فلاں فلاں شخص تمہیں ملیں تو نذرِ آتش کر دو۔ دو اشخاص کے بارے میں آپ نے یہ حکم دیا ابھی ہم شہر سے باہر نکلنے والے تھے کہ آپ نے فرمایا میں نے تمہیں فلاں فلاں آدمی کو جلانے کا حکم دیا تھا واضح ہو کہ آگ میں جلا کر عذاب دینا خاصہ خداوندی ہے اگر تم انہیں پاؤ تو قتل کر دو[3]۔

عکرمہ نے حضرت علیؓ کے زنادقہ کو جلانے کا واقعہ ذکر کیا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ چند زندیقوں کو آپ کی خدمت میں حاضر کیا گیا۔ آپ نے انہیں آگ میں جھونک دیا۔ عبداللہ بن عباس کو پتا چلا تو انہوں نے فرمایا:

---

[1] نیل الاوطار ج ۴ ص ۱۷۶

[2] حوالہ مذکور ص ۱۷۷

[3] حوالہ مذکور ج ۷ ص ۲۶۲-۲۶۳

"اگر میں موجود ہوتا تو انہیں نذرِ آتش نہ کرتا۔ کیونکہ آنحضورؐ نے کسی کو جلانے سے منع کیا اور فرمایا ہے کہ خدا کے عذاب سے کسی کو عذاب نہ دو۔ بلکہ میں آنحضورؐ کے ارشاد کی تعمیل میں انہیں قتل کرتا۔ آپ کا فرمان ہے کہ جو دین اسلام کو چھوڑ کر مرتد ہو جائے اسے قتل کر دو[1]۔"

عبداللہ بن شریک عامری اپنے والد سے تفصیلی واقعہ نقل کرتے ہیں اس سے پتا چلتا ہے کہ زنادقہ کو جلانے کی وجہ یہ تھی کہ ان کا جرم نہایت سنگین تھا وہ بیان کرتے ہیں حضرت علیؓ کی خدمت میں عرض کیا گیا کہ مسجد کے دروازہ پر چند لوگ کھڑے ہیں وہ آپ کو اپنا خدا تسلیم کرتے ہیں آپ نے انہیں بلا کر کہا تم کیا عقیدہ رکھتے ہو؟ وہ بولے آپ ہمارے خالق اور رازق ہیں۔ فرمایا میں تو تمہاری طرح کا ایک بندہ ہوں۔ تمہاری طرح کھاتا پیتا ہوں۔ اگر خدا کی اطاعت کروں گا تو ثواب پاؤں گا۔ بشرطیکہ مشیّتِ ایزدی اس کی مقتضی ہوئی۔ اگر نافرمانی کروں گا تو عذاب میں مبتلا کئے جانے کا ڈر ہے۔ لہٰذا تم خدا سے ڈرو اور واپس چلے جاؤ، چنانچہ وہ لوٹ گئے۔ اگلے روز پھر حاضر ہوئے قنبر نامی غلام نے حاضر ہو کر بتایا کہ وہ لوٹ آئے ہیں اور وہی الفاظ کا اعادہ کر رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا انہیں طلب کیجیے۔ وہ حاضر ہوئے۔ آپ نے مسجد اور محل کے درمیان ان کے لئے گڑھے کھودنے کا حکم دیا۔ پھر گڑھوں میں ایندھن ڈلوا کر آگ روشن کروا دی۔ پھر ان سے کہا تائب ہو جائیے ورنہ آگ میں ڈلوا دوں گا۔ ان کے انکار کرنے پر آپ نے انہیں آگ میں ڈلوا دیا یہاں تک کہ وہ جل کر راکھ ہو گئے۔ تب آپ نے وہ شعر پڑھا جو قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے[2]۔

تحریقِ زنادقہ کا واقعہ حضرت علی کی جانب منسوب ہے یہاں دو احتمال ہیں۔ پہلا یہ کہ اس واقعہ کی نسبت حضرت علیؓ کی جانب درست نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کی نسبت آپ کی طرف درست ہے اور حضرت علیؓ کے لئے یہ موزوں نہ تھا کہ سرورِ کائنات کے منع کرنے کے باوصف زنادقہ کو نذرِ آتش کرتے۔ صحیح تر بات یہ ہے کہ یہ واقعہ راویوں کا من گھڑت اضافہ ہے۔ اور اسے صحت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

---

[1] نیل الاوطار ج ۷، ص ۲۰۱۔

[2] حوالہ مذکور ج ۷، ص ۲۰۴۔

۴۔ نص کی عدم موجودگی میں ابن قیمؒ کا مصالح مرسلہ سے احتجاج:

ابن قیمؒ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ صحابہ کرام اور فقہاء حنابلہ مصالح مرسلہ سے احتجاج کرتے ہیں جیسا کہ ان کے آثار و اقوال سے واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ حقیقت شناسی آپ کے فقہی مسلک پر اثر انداز ہوئی اور آپ بھی نصوص کی عدم موجودگی میں مصالح مرسلہ کو حجت تصور کرنے لگے۔ آپ کا یہ ارشاد کہ بوقت ضرورت حاکم بعض اشیاء کا نرخ مقرر کر سکتا ہے اسی قبیل سے ہے۔ آپ کی رائے میں نرخ مقرر کرنے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک موجب عدل و انصاف ہے اور دوسری مبنی بر ظلم و تعدّی۔

ابن قیمؒ رقمطراز ہیں:۔

"نرخ مقرر کرنے کی ایک قسم مبنی بر ظلم ہے۔ لہٰذا حرام ہے۔ جب کہ دوسری قسم موجب عدل ہے اور وہ جائز ہے۔ جب نرخ مقرر کر کے لوگوں پر ظلم و تشدد کیا جا رہا ہو اور انہیں جبراً مال کو فروخت کرنے کا حکم دیا جا رہا ہو اور وہ اس حقیقت پر رضا مند نہ ہوں یا انہیں ایک مباح چیز سے روکا جا رہا ہو تو یہ حرام ہے۔ جب نرخ مقرر کرنا عدل و انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہو مثلاً انہیں فروختنی اشیاء کی ایسی قیمت وصول کرنے پر مجبور کیا جا رہا ہو جو ثمن مثل کے بالکل مساوی ہو یا انہیں زیادہ قیمت وصول کرنے سے روکا جا رہا ہو تو یہ جائز بلکہ واجب ہے"

پہلی قسم کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے۔ جسے حضرت انس روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ کے عہد مبارک میں ایک مرتبہ بھاؤ بہت چڑھ گیا۔ صحابہ نے عرض کیا حضورؐ! اگر آپ نرخ مقرر کر دیں تو کیا ہی اچھا ہو۔ آپ نے فرمایا۔ رزق میں کمی و بیشی کرنا خاصۂ خداوندی ہے نرخ بھی وہی مقرر کرتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ بارگاہِ ایزدی میں اس حال میں حاضر ہوں گا کہ کوئی شخص خون یا مال کے بارے میں مجھ سے کچھ مطالبہ نہ کر رہا ہو گا۔ یہ روایت ابو داؤد اور ترمذی میں مذکور ہے اور اسے انہوں نے صحیح کہا ہے۔

جب لوگ مناسب طریقہ پر اپنا ساز و سامان فروخت کر رہے ہوں کسی پر ظلم کرنا ان کا مقصد نہ ہو اور کسی وجہ سے بھاؤ چڑھ جائے مثلاً وہ چیز کم ہو یا خریدار زیادہ ہوں تو اس میں کسی کا قصور نہیں۔ اندریں صورت اگر لوگوں کو ایک طے شدہ نرخ کے مطابق فروخت

کرنے پر مجبور کیا جائے تو یہ ناحق جبر واکراہ ہے۔

نرخ مقرر کرنے کی دوسری قسم یہ ہے کہ لوگوں کے قبضہ میں فروختنی اشیاء ہوں۔ وہ لوگوں کے احتیاج کے باوجود انہیں فروخت کرنے سے انکار کر دیں اور زیادہ قیمت وصول کرنے پر مصر ہوں تو اس صورت میں مثلی قیمت کے عوض ان پر مطلوبہ اشیاء کا فروخت کرنا واجب ہے۔ اندریں صورت نرخ مقرر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ انہیں مثلی قیمت کے عوض سودا بیچنے پر مجبور کر دیا جائے۔ اور یہ عدل وانصاف کا عین تقاضا ہے۔ جس کی پابندی خدا نے ان پر لازم ٹھہرائی ہے[1]

یہ بیانات اس امر کے شاہد عدل ہیں کہ جب لوگ حسب دستور اپنا سامان فروخت کر رہے ہوں اور خریداروں پر ظلم کرنا ان کا منشا نہ ہو تو اس صورت میں ایک جبری نرخ عائد کرنا ظلم ہے اور اس میں حکام کی دخل اندازی درست نہیں۔ کیونکہ حالات حاضرہ کے پیش نظر نرخوں میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً کسی شے کی قلت یا خریداروں کی زیادتی کے باعث بعض اوقات نرخ بڑھ جاتا ہے۔ جیسا کہ فن معاشیات کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے۔ جب فروختنی اشیاء کے مالک زائد قیمت وصول کئے بغیر انہیں فروخت نہ کرتے ہوں تو حکام وقت نرخ مقرر کر سکتے ہیں اور یہ دخل اندازی اس وقت واجب ہو جاتی ہے کیونکہ عوام الناس کی مصلحت اس کی مقتضی ہے۔

ابن قیمؒ کا یہ نظریہ کہ لوگوں کو جس قسم کے صنعت پیشہ آدمی درکار ہوں۔ اہل صنعت پر ان کی ضروریات کو پورا کرنا ضروری ہے۔ اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ مصالح مرسلہ کو حجت سمجھتے ہیں۔ ابن قیمؒ کی رائے میں ایسے صنعت کار لوگوں کو مثلی اجرت ملے گی خواہ وہ کسان ہوں کاریگر ہوں۔ پارچہ باف ہوں یا معمار[2]

دور حاضر میں صنعت پیشہ اور مزدور کے درمیان جو رسہ کشی جاری ہے اور جس طرح ان کے حقوق کو پامال کیا جا رہا ہے۔ ابن قیمؒ کا نظریہ اس سلسلہ میں بڑی قدر وقیمت رکھتا ہے۔ اور اس سے ان کے مابین رابطہ استوار کیا جا سکتا ہے۔ فقہاء کا فرض ہے کہ ارباب

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۲۲۳-۲۲۴

[2] حوالہ مذکور ص ۲۲۶-۲۳۲

صنعت اور اجرت پیشہ لوگوں کے حقوق کی تعیین کرتے وقت اسے پیش نظر رکھیں۔

جب ہمیں اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ مزدور کی محنت سے صرف کارخانہ دار لوگ ہی فائدہ نہیں اٹھاتے بلکہ پوری امت مسلمہ ان کی کاوش کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہوتی اور اپنی مختلف اور متنوع ضروریات میں اس سے کام لیتی ہے تو ہم اس امر سے آگاہ ہوں گے کہ مزدوروں کو جبراً ان کے کام پر لگایا جائے گا اور انہیں اپنے حقوق حاصل کرنے کے لئے ہڑتال کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ اس سے ساری سلطنت بے کار ہو کر رہ جاتی ہے۔

مندرجہ ذیل مسائل بھی اس قبیل سے ہیں جن میں ابن قیمؒ نے مصلحتِ عامہ پر عمل کیا ہے:

۱۔ جب کسی شخص کے گھر میں سکونت پذیر رہنے کی ضرورت ہو تو جبراً اسے مکان سپرد کر دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

۲۔ غلہ پیسنے کے لئے چکی حاصل کی جا سکتی ہے۔

۳۔ پانی کھینچنے کے لئے ڈول سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

"جب چند اشخاص کسی آدمی کے گھر میں رہنے کے لئے مجبور ہوں اور انہیں دوسرا مکان مل نہ رہا ہو یا سردی سے بچنے کے لئے کپڑوں کی ضرورت ہو یا غلہ پیسنے کے لئے چکی درکار ہو یا پانی نکالنے کے لئے ڈول کی ضرورت ہو یا ہنڈیا اور کلہاڑی مطلوب ہو تو مالک پر ان چیزوں کا حاجت مند کو دے دینا واجب ہے۔

۳۷۔ ذرائع کا سدِّباب اور ابنِ قیّم

مسئلہ زیر بحث میں مندرجہ ذیل امور قابل غور ہیں:

۱۔ ذرائع کا سدِّباب اور امام احمد بن حنبل۔

۲۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور سدّ الذرائع۔

۳۔ ابن قیّم اور سدّ الذرائع۔

۴۔ ابن قیّم کی رائے میں سدّ الذرائع کے اقسام۔

۱۔ ذرائع کا سدِّباب اور امام احمد بن حنبل: امام احمد سدّ الذرائع کے قاعدہ کو تسلیم کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ فتنہ کے زمانہ میں اسلحہ فروخت کرنا آپ کی رائے میں حرام ہے کیونکہ یہ معصیت کا ذریعہ ہے اسی طرح ہر بیع، اجارہ، یا معاملہ جس سے خدا و رسول کی نافرمانی میں اضافہ ہوتا ہو ان کے نزدیک ناروا ہے۔ مثلاً کفار، سلطنت کے باغیوں اور رہزنوں کے پاس اسلحہ فروخت کرنا جائز نہیں کیونکہ اس سے فساد کے امکانات بڑھتے ہیں۔ اسی طرح ایسے شخص کے پاس غلام فروخت کرنا جو اسے ناجائز طور پر استعمال کرے یا حرام اجرت پر لگائے اپنا گھر یا دکان ایسے شخص کو کرایہ پر دینا جو اس میں معصیت کاری کا ارتکاب کرے یا شراب بنانے والے کو انگور نچوڑ کر دینا یہ سب ناروا ہیں[۱]۔

امام احمد اسی قاعدہ کے تحت فرماتے ہیں کہ جو شخص بھوکے کو کھانا نہ دے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ شخص اس کی دیت ادا کرے۔ کیونکہ اس کی موت کھانا نہ دینے کے سبب واقع ہوئی۔ جو شخص سودا اس لیے ارزاں فروخت کر رہا ہو کہ اس کے پڑوسی کا

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۳۵۔

سودا نہ بکے اس سے سودا خریدنا امام احمد کے نزدیک مکروہ ہے۔ کیونکہ اس سے اس کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے اور اندیشہ ہو کہ وہ اپنے سامان کو مزید ارزاں فروخت کرے اور لوگ اس کے پڑوسی سے خریدنا بند کر دیں۔ بعض اوقات اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا پڑوسی اپنا سامان فروخت کرنا بند کر دیتا ہے اور اس طرح جب مقابلہ ختم ہو جاتا ہے تو وہ منڈی پر قبضہ جما کر اپنی مرضی کا نرخ مقرر کر لیتا ہے۔

اس قاعدہ کے پیش نظر امام احمد کے نزدیک بازار میں آنے سے قبل سوداگروں سے ملنا منع ہے کیونکہ اس سے نرخ گراں ہو جاتا ہے اور عوام الناس کو تکلیف پہونچتی ہے۔ نیز باہر سے آنے والے سوداگروں کو بعض اوقات نقصان پہنچ جاتا کیونکہ وہ بازار کے نرخ سے آگاہ نہیں ہوتے۔

یہ آخری مسئلہ مصالح مرسلہ کی مثال نہیں ہے۔ کیونکہ ابن مسعود کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے باہر سے آنے والے قافلہ کو مل کر سودا خریدکرنے سے منع فرمایا تھا۔ لہٰذا اس کی ممانعت حدیث نبوی سے ثابت ہے۔ ابن قیمؒ نے اس حدیث کو پیش نظر نہیں رکھا اور اسے امام احمد کی رائے میں مصالح مرسلہ کے قبیل سے شمار کیا اور اس پر گرفت نہیں کی۔

۲۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور سدّ الذرائع:

شیخ الاسلام ابن تیمیہ بھی سدّ الذرائع کے اصول کو صحیح تسلیم کرتے ہیں اور اپنے فتاویٰ میں اس سے احتجاج کرتے ہیں۔ آپ نے سدالذرائع کے سلسلہ میں سطحی گفتگو کو پسند نہیں کیا بلکہ اس کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے اسے تین قسموں میں منقسم کیا ہے۔

الذرائع کی پہلی قسم: ذرائع کی پہلی قسم یہ ہے کہ جسے حرام کے حصول کا وسیلہ بنایا جائے۔ مثلاً بیع اور قرض کو جمع کرنا، جو بعض اوقات ربا کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے کو ہزار روپیہ قرض دیتا ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو اپنی کوئی چیز اس کے پاس ہزار روپیہ میں فروخت کرتا ہے جب کہ بازار میں اس کی قیمت صرف آٹھ سو روپیہ ہے یعنی قرض دے کر مقروض کی ممنونیت سے فائدہ اٹھاتا ہوا زیادہ قیمت وصول کرتا ہے۔ اس صورت میں قرض اور بیع ربا کا پیش خیمہ ثابت ہوئے۔ کیونکہ قرض خواہ اندریں صورت دو ہزار وصول کرے گا۔ حالانکہ وہ اپنے پاس سے ایک ہزار آٹھ صد کی مالیت کی چیز مقروض کو دے رہا ہے۔

اسی طرح بائع اگر مشتری سے کوئی چیز خرید کرے اور قیمت بازار سے کم یا زیادہ ادا کرے تو وہ بھی ذرائع میں داخل ہے۔ علاوہ ازیں وہ معاملات جو ربا کا موجب ہوں۔

ذرائع کی دوسری قسم :- دوسری قسم کے وہ ذرائع ہیں جنہیں حرام اشیاء کے حصول کے لیئے استعمال نہ کیا جائے۔ مثلاً کفار کے معبودوں کو بُرا بھلا کہنا جو خدا کی شان میں گستاخی اور سوءِ ادبی کا موجب ہوتا ہے یا غیر کے والد کو گالی دینا جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ گالی دینے والے کے والدین کو برا بھلا کہتا ہے۔

ذرائع کی تیسری قسم :- تیسری قسم کے ذرائع وہ ہیں جو اگرچہ مباح ہوتے ہیں مگر ایک واجب کو ساقط کرنے کا موجب ہوتے ہیں۔ مثلاً دوران سال میں نصاب کو فروخت کر دینا تاکہ زکوٰۃ فرض نہ ہو۔ یا حق شفعہ کو ساقط کرنے کے لیئے نرخ گراں کر دینا اور اس قسم کے دیگر حیلہ جات جن سے حقوق واجبہ کے اسقاط میں مدد لی جاتی ہے[1]

سدّالذرائع کے حق میں ابن تیمیہؒ کے دلائل :

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے سدّالذرائع کے اصول سے احتجاج کرتے ہیں تیس دلائل پیش کئے ہیں ان میں سے چند ایک دلائل پیش کرتے پر اکتفا کروں گا:

پہلی دلیل :- اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

"وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (الانعام - ۱۰۸)	جو لوگ خدا کے سوا دوسرے معبودوں کو پکارتے ہیں انہیں بُرا بھلا نہ کہو تم اگر ایسا کروگے تو وہ بلا وجہ خدا کو گالیاں دینے لگیں گے۔

اس آیت میں مشرکین کے معبودان باطلہ کو گالی دینے سے منع کیا گیا۔ کیونکہ یہ مشرکین کے خداؤں کو سب وشتم کرنے کا ذریعہ بن سکتا ہے ظاہر ہے مشرکین کے معبودوں کو گالی دینے سے مشرکین بھی ہمارے حقیقی خدا کو گالی دینے کی جسارت کر سکتے ہیں۔

دوسری دلیل :- سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم نے پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح کرنے سے منع فرمایا اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اس سے قرابت داری کے روابط منقطع ہوجاتے ہیں۔ کیونکہ ایک شخص کے نکاح میں رہنا دونوں بیویوں کے درمیان

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۱۳۹

بغض و عناد کا موجب ہوتا ہے اور اگر ایک بیوی اکٹھا رہنے پر راضی ہو تو بھی اس کا مطالبہ پورا نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ عورت طبعاً دوسری عورت کی شرکت گوارا نہیں کرتی۔ پہلی وجہ ہے کہ حبب امّ حبیبہ نے آپ سے اپنی ہمشیرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی درخواست کی تو آپ نے یہ مطالبہ منظور نہ فرمایا:

تیسری دلیل :۔ رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم نے قرض اور بیع کو جمع کرنے سے منع فرمایا۔ کیونکہ بعض اوقات یہ ربا کا موجب ہوتا ہے۔ ایک شخص دوسرے کو ہزار روپیہ قرض دے کر آٹھ سو روپے کی مالیت کی ایک چیز ہزار روپے میں فروخت کرتا ہے اور مجموعی طور پر قرض سمیت دو ہزار روپیہ وصول کرتا ہے۔ مقروض ممنونیت کے جذبہ سے متاثر ہو کر اسے قبول کر لیتا ہے یہ ربا ہے۔

چوتھی دلیل :۔ شریعتِ اسلامیہ کے نقطہ نظر سے قاتل ورثہ سے محروم ہوتا ہے۔ اگر قاتل کو ورثہ کا مستحق قرار دیا جائے۔ تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ورثاء جلد ورثہ وصول کرنے کے لئے اپنے اقارب کو قتل کر دیں گے[1]

اسی طرح ابن تیمیہ سدّ الذرائع کے حق میں دلیل پر دلیل پیش کئے جاتے ہیں اور آخر میں فرماتے ہیں۔

"قاعدہ ہذا کے اثبات میں طویل گفتگو کی جا سکتی ہے۔ ہم نے صرف دو ہی شواہد و دلائل پیش کئے ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ کسی شرعی نصّ پر مبنی ہیں یا صدر اول سے منقول ہیں اور عام طور سے ان میں شائع رہ چکے ہیں[2]"

۳۔ سدّ الذرائع اور ابن قیمؒ : ابن قیمؒ امام احمد اور اپنے شیخ مکرّم ابن تیمیہ کی طرح سدّ الذرائع کے اصول سے احتجاج کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ کی نگاہ میں یہ قاعدہ اس قدر اہمیت کا حامل ہے کہ دین اسلام کے ایک چوتھائی مسائل اس پر مبنی ہیں۔

ابن قیم رقمطراز ہیں :۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۱۴۱ تا ۳۴۱

[2] حوالہ مذکور ص ۱۴۵۔

"دین اسلام کے ایک چوتھائی مسائل سدّ الذرائع کے اصول پر مبنی ہیں کیونکہ مسائل و احکام کی دو قسمیں ہیں (۱) امر (۲) نہی پھر امر کی دو قسمیں ہیں (۱) جو بذات خود مقصود ہو (۲) وہ اوامر جو مقصد کے لئے وسیلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح نہی کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ ممنوع احکام جو بذات خود موجب فساد ہوں (۲) وہ منہیات جو وسیلۂ فساد ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان وسائل و ذرائع کا سدِّ باب جو مُفضی الی الحرام ہوں شریعت اسلامیہ کا ایک رُبع ہے"۔

ابن قیمؒ جس طرح مُفضی الی الحرام ذرائع کا سدّباب کرنا چاہتے ہیں۔ اسی طرح مقاصد تک پہونچانے والے وسائل کو معتبر تصوّر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مطلوب ہو اس کا وسیلہ بھی مطلوب ہوتا ہے اور حرام چیز کا وسیلہ ممنوع ہوتا ہے، دین اسلام کی حکمت عملی کا یہی مقتضا ہے۔ جب حکّام بالا کے احکام اس پر مبنی ہوتے ہیں تو وہ دینِ اسلام جس کا طرّہ امتیاز عدل و حکمت ہے، اپنے احکام و مسائل میں کیونکر اسے معتبر تصوّر نہ کرے گا۔

ابن قیمؒ ارقام فرماتے ہیں۔

"چونکہ مقاصد کا حصول اسباب و وسائل کے بغیر ممکن نہیں لہٰذا ان کے اسباب و ذرائع بھی ان کے تابع ہوں گے۔ اور معتبر سمجھے جائیں گے پس محرّمات و معاصی کے وسائل کی کراہت یا حرمت کا انحصار اپنے غایات و مقاصد پر ہوگا۔ کیونکہ مقصود کا وسیلہ اس کے تابع ہوتا ہے اور وہ دونوں مقصود ہوتے ہیں۔ البتہ وسائل اس لئے مقصود ہیں کہ وہ حصولِ مقصد کا ذریعہ ہیں۔ اور مقاصد غایت اور منتہائے مقصد ہونے کی بنا پر مطلوب و مقصود ہوتے ہیں۔ خدا تعالیٰ جب کسی چیز کو حرام ٹھہراتے ہیں اور اس کے چند وسائل و ذرائع ہوں جو مُفضی الی الحرام ہوں تو وہ وسائل کو بھی حرام ٹھہراتے ہیں۔ کیونکہ اس کی حرمت میں ثبات و دوام جبھی پیدا ہوگا کہ اس کے ذرائع کو بھی حرام قرار دیا جائے اور اس کے پاس پھٹکنا

لے اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۳۰ و ۱۸۹

بھی روا نہ ہو۔ اگر خدا تعالیٰ اس چیز کو حرام کر کے اس کے وسائل و ذرائع کو مباح کر دیں تو اس سے اس کی حرمت باقی نہیں رہے گی اور لوگوں میں اس کا ارتکاب کرنے کے لئے مزید ذوق و شوق پیدا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کی حکمت و مصلحت اور علم و فضل ہرگز اس امر کی مقتضی نہیں کہ وہ ایک چیز کو حرام کر کے اس کے وسائل کو مباح کر دیں۔ بلکہ شاہانِ دنیا کی سیاست بھی اس سے اِبا کرتی ہے بادشاہوں کا معمول ہے کہ وہ جب اپنے لشکر اور رعیت یا اہل خانہ کو کسی بات سے روکتے ہیں۔ تو اس کے وسائل کو بھی ممنوع قرار دیتے ہیں اور اگر وہ اس کے طرق و وسائل اور اسباب کو مباح کر دیں جو اس چیز کی طرف پہنچانے والے ہوں تو ان کے حکم کو متناقض تصور کیا جائیگا اور ان کی رعیت اور لشکر ان کے مقصود کو پورا نہیں کر سکے گا۔

اسی طرح اطبّاء کا دستور ہے کہ جب وہ کسی مرض کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں تو مریض کو ایسے امور و اسباب سے روکتے ہیں جو مرض میں اضافہ کا موجب ہو سکتے ہیں۔ ورنہ ان کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے اور اصلاح کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔

بتائیے! جو دین کامل حکمت و مصلحت کے بلند ترین مقام پر فائز ہے وہ اسباب و ذرائع کو کیونکر پیش نظر نہیں رکھے گا۔ جس شخص کو دینِ اسلام کے مآخذ و مصادر پر غور و فکر کرنے کی توفیق ملی ہے وہ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محرمات و منہیات کے وسائل و اسباب کو بھی حرام قرار دیا ہے[1]"

۴۔ ابن قیّم کے نزدیک ذرائع کے اقسام: ابن قیّم نے ذرائع کے بارے میں بڑی کھل کر بات کی ہے اور ان کی قسمیں بیان کر کے واضح کیا ہے کہ ان کی کون سی قسمیں حرام ہیں اور کون سی مطلوب۔ حرام ذرائع کا عدم جواز دلائل سے واضح کیا ہے۔ ہم آپ کے ذکر کردہ اقسام اور ان کی مثالیں بیان کرتے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۹ - ۱۲۰ -

ہیں تاکہ ان میں کوئی ابہام واشتباہ باقی نہ رہے۔

ابن قیمؒ کے نزدیک ذرائع کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ وسائل جو کسی فساد کا موجب ہوں۔ مثلاً منشیات کا استعمال جو نشہ پر منتج ہے اور نشہ باعثِ فساد ہے۔

کسی پر زنا کا بہتان لگانا جو دروغ گوئی اور افتراء پردازی کا موجب ہے۔ یا زنا کاری جس سے نسل کا اختلاط لازم آتا ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے یہ قسم فساد کے درجہ کے مطابق مکروہ ہوگی یا حرام۔ یعنی جو فساد اس سے پیدا ہو رہا ہے۔ اگر وہ مکروہ کے درجہ کا ہے تو وہ ذریعہ بھی مکروہ ہے اور اگر فساد حرام ہے تو یہ وسیلہ بھی حرام ہوگا۔

دوسری قسم: وہ وسائل جو مباحات کے لئے اختیار کئے جاتے ہوں مگر انہیں فساد کا ذریعہ بنایا جائے مثلاً جو شخص حلالہ کے لئے نکاح کرے، یا بیع وشرا کا کوئی معاملہ انجام دے اور مقصد اس کا ربا کا حصول ہو۔ یا قسم توڑنے کے ارادہ سے اپنی بیوی سے قطع کرے۔ جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا۔

تیسری قسم: تیسری قسم وہ ذرائع ہیں جو مباحات کے لئے مستعمل ہوں اور انہیں فساد کا ذریعہ نہ بنایا جاتا ہو مگر اکثر اوقات وہ فساد کے موجب ہو جاتے ہوں اور ان کا فساد مصلحت کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہو مثلاً ممنوع اوقات میں نماز ادا کرنا۔ ظاہر ہے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنے والے کا ارادہ فساد کا نہیں ہوتا مگر اس کام کو مسلسل جاری رکھنے کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ نمازی کے پیش نظر خدا کی رضا مندی نہیں بلکہ مشرکوں کی طرح اس کا مقصد سورج کی عبادت کرنا ہوتا ہے۔ یا کفار کے معبودان باطلہ کو سب وشتم کرنا۔ یہ مباح ہے اور موجب فساد نہیں مگر اس کا انجام یہ ہوتا ہے۔ کہ کافر خدا کو برا بھلا کہنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ خرابی اس مصلحت سے کہیں زیادہ ہے جو مسلمانوں کے کفار کے دیوتاؤں کو برا بھلا کہنے میں مضمر ہو سکتی ہے۔ یا مثلاً فوت شدہ خاوند والی عورت کا زمانۂ عدت میں تزئین وآرائش کرنا مباح ہے اور یہ کسی فساد کی نیت سے نہیں کیا جاتا۔ مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نگاہیں اس کی طرف اٹھنے لگتی ہیں اور دل مائل ہونے لگتے ہیں اور آخر کار وہ نکاح کا مطالبہ کرتے ہیں۔ عورت جھوٹ موٹ یہ کہنے لگتی ہے کہ میں حاملہ نہیں ہوں تاکہ وہ مطالبہ کرنے والوں سے جلد نکاح کر سکے۔

چوتھی قسم: چوتھی قسم کے وہ وسائل ہیں جو مباحات کے لئے موضوع ہیں مگر بعض اوقات ان سے فساد پیدا ہوتا ہے۔ ان میں جو مصلحت مضمر ہے۔ وہ ان کے فساد کے مقابلہ میں اَرجح ہے مثلاً مخطوبہ عورت کی طرف دیکھنا، یا ظالم سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنا اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق چوتھی قسم درجہ مصلحت کے لحاظ سے مباح، مستحب یا واجب ہوگی۔

دوسری اور تیسری قسم ممنوعات میں سے ہے۔ اور ان کی ممانعت میں بکثرت دلائل وارد ہیں۔ پھر ابن قیمؒ ان کی ممانعت پر دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کی تعداد ننانوے تک پہنچ گئی ہے۔ میں صرف چند دلائل پر اکتفا کروں گا۔ امام ابن تیمیہ کے ذکر کردہ دلائل بھی پیش نہیں کروں گا۔ کیونکہ ابن قیمؒ نے سد الذرائع کی تفصیلات بیان کرتے وقت ان کے دلائل کو سمو لیا ہے، پھر مزید دلائل پیش کئے۔ قبل ازیں بیان کیا جا چکا ہے کہ ابن قیمؒ اپنے مدّعا کے اثبات میں بکثرت دلائل پیش کرتے ہیں۔ اس سے ان کا مقصد تقلید کے خلاف اعلان جنگ کرنا اور اپنے مقاصد اور طریق کار میں نظم و ضبط پیدا کرنا ہے۔ جب علمی و نظری اعتبار سے تقلید کے خلاف نبرد آزما ہونا آپ کا نصب العین تھا تو آپ اپنے علمی مباحث میں بھی تقلید سے کنارہ کش رہتے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے مدّعا کے اثبات میں آپ عقلی و نقلی دلائل کا انبار لگا دیا کرتے تھے۔ یہ کام آپ کے لئے مشکل بھی نہ تھا، کیونکہ علم و فضل کی فراوانی اور آپ کی مومنانہ عقل و فراست آپ کی مؤید ہوتی تھی۔

ابن قیمؒ نے مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں:۔

پہلی دلیل: ۔ ارشاد باری ہے۔

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ط (النور - ۵۸)	اے ایمان والو تمہارے لونڈی، غلام اور نابالغ بچے تین اوقات میں اجازت لے کر اندر آئیں۔

اس آیت کریمہ میں خداوند تعالٰی نے مسلمانوں کے غلاموں اور نابالغ بچوں کو تین اوقات میں اجازت لے کر گھروں میں آنے کا حکم دیا۔ تاکہ یکایک بلا اجازت آنے کا نتیجہ یہ نہ ہو کہ وہ سوتے جاگتے یا دوپہر کو آرام کرتے وقت عورتوں کے مخفی اعضاء کو دیکھ پائیں ان اوقات سہ گانہ کے علاوہ انہیں اجازت لینے کا حکم نہیں دیا۔ اگرچہ فساد کا

خدشہ ان اوقات میں بھی ہے مگر ان اوقات کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔

دوسری دلیل :۔ شارع علیہ السلام نے فرمایا کہ جہاں کوئی دوسرا شخص منگنی کر چکا ہو وہاں نکاح کا مطالبہ نہ کیا جائے۔ اگر ایک شخص کا سودا طے پا چکا ہو تو پھر سودا نہ کیا جائے نہ دوبارہ نرخ طے کیا جائے۔ اس ممانعت کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس سے مسلمانوں میں بغض وعناد کے جذبات ابھرتے ہیں۔ اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ جہاں دوسرا شخص اجارہ کا معاملہ طے کر چکا ہو وہاں اجارہ کی کوشش نہ کی جائے۔ جس منصب اور ولایت کا خواہاں کوئی دوسرا ہو اس کی خواہش نہ کی جائے۔ کیونکہ ان سے بھی بغض و عناد کی آگ بھڑک اٹھتی ہے۔

تیسری دلیل :۔ جب عورت نماز ادا کرنے کے لئے مسجد میں جائے تو اسے خوشبو استعمال کرنا منع ہے۔ کیونکہ اس سے مردوں میں اس کے لئے مزید شوق و رغبت پیدا ہوتی ہے لہٰذا عورت کو حکم دیا گیا ہے۔ کہ وہ خوشبو نہ لگائے۔ مردوں کے پیچھے کھڑی ہو۔ نماز میں کوئی واقعہ پیش آئے تو بلند آواز سے سبحان اللہ نہ کہے۔ بلکہ ہتھیلی کی اندرونی جانب کو دوسرے ہاتھ کی پشت پر مارے تاکہ وہ فساد کے موجبات سے محفوظ و مصئون رہے

چوتھی دلیل :۔ سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم نے محرم کے بغیر عورت کو سفر پر جانے سے منع کیا۔ کیونکہ ممکن ہے عورت کو تنہا دیکھ کر کوئی شخص اسے للچائی ہوئی نگاہوں سے دیکھنے لگے۔

ابن قیمؒ کے ذکر کردہ دلائل سے مستفاد ہوتا ہے۔ کہ شارع کے نزدیک وسائل وذرائع کو بہتر سمجھا جاتا ہے۔ ایک چیز سے اس لئے منع کیا جاتا ہے کہ وہ موجب فساد ہے دوسری چیز کا حکم دیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ تحصیل مطلوب کا ذریعہ ہے[1]

یہ بیانات اس حقیقت کے غماز ہیں کہ سدّالذرائع کے بارے میں امام احمد، ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ کا اختیار کردہ مسلک قرینِ حق وصواب ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۹ و ۱۳۶

۳۸ــــ عُرفِ عام اور ابنِ قیّم

عُرفِ عام کے مسئلہ میں مندرجہ ذیل امور سے بحث ہو گی۔

۱۔ عُرفِ عام سے احتجاج کے مظاہر

۲۔ عاداتِ متغیّرہ کے بارے میں شاطبی کی رائے۔

۳۔ اِذنِ عُرفی اور اِذنِ لفظی کی مُساوات۔

۴۔ دعاوی اور عُرفِ ابن قیّم کی نگاہ میں۔

۱۔ عُرفِ عام سے احتجاج کے مظاہر: ابنِ قیّم عرفِ عام کو معتبر سمجھتے ہیں اور اکثر مقامات میں اسے لفظ کا قائم مقام قرار دیتے ہیں۔ معاملات میں آپ کے یہاں وہ سکّہ معتبر ہے جو شہر میں رائج ہو۔ اگرچہ معاملہ طے کرتے وقت اس کی وضاحت نہ کی جائے۔ اگر دوسرے شخص کی بکری قریب الموت ہو تو اس کی مالیت کے پیشِ نظر اسے ذبح کرنا درست ہے۔ کیونکہ عرفِ عام اس حالت میں آدمی کو دوسرے شخص کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ ابن قیّم اس نظریہ کی مخالفت کرنے والے کو جمود کا طعن دیتے ہیں۔

معترض کا قول ہے۔

"یہ تو دوسرے کی ملکیت میں بلا اذن تصرف بے جا ہے۔"

ابن قیّم کہتے ہیں اس خشک دماغ انسان کو یہ معلوم نہیں کہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا اس لئے منع ہے کہ اس سے اسے ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے مگر یہاں تصرف نہ کرنا ضرر رسانی کا موجب ہے[۱] آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے مال میں بلا اجازت دخل

---

[۱] اعلام الموقعین ص ۱۷ - ۱۸۔

اندازی کو جائز رکھا تھا۔ روایات میں آیا ہے کہ آپ نے عروہ بن جعد البارقی کو بکری خریدنے کے لیئے ایک دینار عطا کیا۔ انھوں نے ایک دینار کی دو بکریاں خریدلیں۔ پھر ایک بکری ایک دینار کے عوض فروخت کر دی۔ آپ کی خدمت میں حاضر ہو کہ ایک بکری پیش کر دی اور دینار واپس کر دیا اس روایت میں عُروہ کا ایک دینار سے دو بکریاں خریدنا اور پھر ایک کو فروخت کر دینا اجازتِ عرفی پر مبنی ہے کیونکہ آپ نے اس قسم کا لفظی اذن نہیں دیا تھا[1]"

ابن قیمؒ نے جن مسائل میں عرف کو معتبر سمجھا ہے ان میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ عرف و عادت کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب حلف اٹھانے والا کہے کہ لَا اَرْکَبُ دَابَّۃً" (میں جانور پر سوار نہیں ہوں گا) اور وہ ایسے شہر میں سکونت پذیر ہو جہاں دَابَّۃ" کا اطلاق گدھے پر ہوتا ہو تو اس کی قسم صرف گدھے سے مختص ہو گی اور سواری کا دوسرا کوئی جانور مراد نہ ہو گا۔ جب گدھے پر سوار ہو گا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ مگر دوسرے جانور پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہو گا۔

اگر عرف میں دَابّہ سے مراد گھوڑا لیتے ہوں تو قسم گھوڑے سے مخصوص ہو گی وہ گھوڑے پر سوار ہونے سے حانث ہو گا اور اونٹ یا گدھے پر سوار ہونے سے اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر حالف کسی خاص جانور پر سوار ہونے کا عادی ہو تو قسم میں وہی جانور مراد ہو گا۔

اگر حلف اٹھانے والا یہ الفاظ کہے لَا آکَلْتُ رَاْسًا (میں سر نہیں کھاؤں گا۔ اور شہر میں صرف بکری کا سر کھانے کا رواج ہو تو طیور، مچھلی اور اس قسم کے جانوروں کا سر کھانے سے حانث نہیں ہو گا۔ اور اگر مچھلی کا سر کھانے کا رواج ہو تو مچھلی کا سر کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

اور اگر کہئے میں اس طرح بیع شرا نہیں کروں گا یا اس کھیتی میں ہل نہیں چلاؤں گا اور اسے کاشت نہیں کروں گا"، اور وہ بذات خود یہ کام نہ کرتا ہو تو دوسرے شخص کو اس کام پر مامور کرنے اور اس کی اجازت دینے سے بھی وہ حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے حلف اٹھانے کا یہی مطلب تھا۔ اگر یہ نفس نفیس وہ کام کرنے کا عادی ہو اور قسم کھاتے وقت اس کی نیت یہ ہو کہ میں بذاتِ خود یہ کام انجام نہ دوں گا تو کسی کو وکیل مقرر کرنے سے اس کی قسم نہیں

---

[1] اعلام الموقعین ص ۱۷-۱۸۔

ٹوٹے گی اور اگر اس کا مطلب یہ ہو کہ نہ وہ خود کرے گا اور نہ کسی کو اس پر مامور کرے گا تو وکیل مقرر کرنے سے وہ حانث ہو جائے گا اور اگر حلف کے الفاظ عام ہوں اور ان میں کوئی قید یا شرط مذکور نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس نے کن حالات کے تحت حلف اٹھایا اور اس کے اسباب وعوامل کیا تھے[1]

ہمارا خیال ہے کہ ابن قیمؒ عُرفِ عام کو معتبر سمجھتے تھے اور افراد کے عرف وعادات سے بھی احتجاج کرتے تھے۔ چنانچہ ابن قیمؒ رقمطراز ہیں۔

"ہر شہر میں اہل شہر کے عرف کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا اور ہر شخص کو فتویٰ دیتے وقت اس کے عرف وعادت کو پیش نظر رکھا جائے گا[2]

۲۔ عاداتِ متغیرہ کے بارے میں علامہ شاطبی کی رائے:

الموافقات میں علامہ شاطبی کا بیان اس سے ملتا ہے۔
شاطبی لکھتے ہیں:۔

"عاداتِ متغیرہ وہ ہیں جو بعض مقامات میں بنظر استحسان دیکھی جاتی ہوں اور دوسری جگہ مذموم ہوں، مثلاً ننگے سر چلنا پھرنا کہ مختلف ممالک میں اسے جداگانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے مشرقی ممالک میں شرفا کیلئے ننگے سر رہنا عار کا موجب سمجھا جاتا ہے۔ مگر مغربی ممالک میں ایسا نہیں ہے۔ اختلاف ممالک کی بنا پر شرعی حکم بدل جاتا ہے لہٰذا مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا موجب قدح ہوگا اور مغرب میں ایسا نہیں ہوگا[3]"

۳۔ اذنِ عرفی اور اذنِ لفظی کی مساوات:

ابن قیمؒ کے عرف سے احتجاج کرنے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ اذن عرفی کو اذنِ لفظی کا مساوی قرار دیتے ہیں۔ اسی قاعدہ کے پیش نظر آپ ایسے حالات میں دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت دیتے ہیں جہاں عرفاً اجازت ہو۔ اگرچہ لفظی

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۶۰

[2] حوالہ مذکور ص ۶۰

[3] الموافقات للشاطبی ج ۲ ص ۱۸۹۔

اذن نہ پایا جاتا ہو۔ مثلاً کسی کا جانور ہلاک ہو رہا ہو اور وہ اسے نقصان سے بچانے کے لئے ذبح کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ وہ حسن سلوک کا مستحق ہوگا کہ اس نے اس شخص پر احسان کیا اور اس کے مویشی کو ضائع نہیں ہونے دیا۔ اسی طرح جب ظالم کسی کا مال غصب کرلے ایک دوسرا شخص آئے اور کچھ دے دلا کر وہ مال اس سے لے لے تو یہ درست ہے یا کوئی شخص جب دیکھے کہ کسی کا مال ضائع ہو رہا ہے وہ اسے فروخت کرکے اس کی قیمت اپنے پاس محفوظ رکھ لے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ ان جملہ امور میں مالک کی عرفی اجازت موجود ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں :۔

> "اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص بیمار ہو اور اس کے رفقاء سفر یا حضر میں اس سے اس امر کی اجازت نہ لے سکیں کہ اس کے مال میں سے کچھ نکال کر اس کے علاج معالجہ میں صرف کیا جائے۔ اس کی موت کا بھی خطرہ ہو۔ اندریں صورت وہ اتنا مال لے سکتے ہیں جس کی علاج معالجہ کے دوران شدید ضرورت ہو۔ کیونکہ عرف عام میں اس کی اجازت پائی جاتی ہے۔ وہ جملہ احکام و مسائل جن میں مخلوقات کے نزدیک کسی شخص کی بھلائی مضمر ہو اور شریعت میں اس کی حرمت نہ پائی جاتی ہو وہ اس کے نظائر و امثال میں سے ہوں گے"[1]

۴۔ دعاوی اور عرف ابن قیمؒ کی نگاہ میں :۔

ابن قیمؒ کی نگاہ میں عرف کا قاعدہ فقہ اسلامی کے بہت سے مسائل پر اثر انداز ہوتا ہے۔ دعاوی کا باب تو بڑی حد تک عرف کے تابع ہے۔ ابن قیمؒ دعاوی کو عرف کے اعتبار سے تین مراتب میں تقسیم کرتے ہیں۔

پہلا مرتبہ :۔ قسم اول میں وہ دعاوی شامل ہیں جو عرف کی شہادت کے مطابق حق کے مشابہ ہوں۔ مثلاً ایک اجنبی شخص مدعی ہو کہ میں نے فلاں شخص کے پاس امانت رکھی ہے۔ یا مسافر یہ دعویٰ کرے کہ میں نے اپنے فلاں رفیق کو امانت سپرد کی ہے۔ یا کوئی شخص کسی صنعت پیشہ آدمی کے متعلق کہے کہ میں نے اسے بنانے کے لئے کوئی چیز سپرد کی ہے یا مریض اپنے

---

[1] مدارج السالکین مطبع المنار ص ۲۱۸۔

مرض الموت میں کہے کہ میں نے فلاں شخص سے قرض لینا ہے اور وصیت کرے کہ اس سے قرض وصول کر لیا جائے۔ یہ جملہ دعاوی ایسے ہیں کہ عُرف ان کی تائید کرتا ہے اور اس وجہ سے ان میں کافی قوت پائی جاتی ہے۔ مدعی کو لازم ہے کہ اپنی صداقت کا ثبوت پیش کرے ورنہ مدعی علیہ کو حلف دلایا جائے گا۔ اس صورت میں شرکت کا ثبوت پیش کرنے کی قطعی ضرورت نہیں ہے۔

دوسرا مرتبہ :- دوسری قسم کے دعاوی وہ ہیں جو حق سے ملتے جلتے نہیں ہیں اور ان کے جھوٹا ہونے کا دعویٰ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً ایک شخص کسی دولت مند آدمی کے متعلق کہے کہ اس نے اپنے عیال کے نان و نفقہ کے لئے اس سے قرض لیا ہے۔ یا کوئی شخص کسی اجنبی کے خلاف دعویٰ دائر کرے کہ میں نے اسے قرض دیا ہے یا اسے مدت مقررہ تک ایک چیز ادھار دی ہے۔ یہ دعاوی قسم اول کے دعاوی کے مقابلہ میں کمزور ہیں اور مدعی کو ان کے اثبات میں گواہ پیش کرنا چاہیئے۔ مگر مدعا علیہ کے منکر ہونے کی صورت میں اسے قسم نہیں دی جا سکتی۔ البتہ اگر مدعا علیہ کسی بیع شرا یا دیگر معاملہ میں مدعی کا شریک ہو تو اسے حلف دیا جا سکتا ہے۔ شرکت اس صورت میں ثابت ہوگی کہ مدعا علیہ کو خود اس کا اعتراف ہو یا مدعی دو گواہ پیش کرے یا ایک گواہ اور ایک قسم یا ایک آدمی اور ایک عورت اپنے دعویٰ کے اثبات میں حاضر کرے۔

تیسرا مرتبہ :- تیسری قسم کے دعاوی وہ ہیں جو عرفاً جھوٹ ہوں۔ مثلاً ایک عورت عرصہ دراز تک ایک شخص کے عقدِ زوجیت میں رہنے کے بعد دعویٰ دار ہو کہ خاوند نے اسے پہنایا نہیں یہ دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ عرف اس کی تکذیب کرتا ہے خصوصاً جبکہ عورت تنگ دست ہو اور خاوند خوشحال ہو۔ یا ایک شخص مدتِ دراز سے ایک گھر میں مقیم رہ کر اپنا کاروبار کر رہا ہو ایک دوسرا شخص اس سے بخوبی واقف ہو اور اس کے کسی معاملہ پر معترض نہ ہو پھر کافی عرصے کے بعد یکایک یہ کہنے لگ جائے کہ وہ میری ملکیت ہے حالانکہ وہ اس کا قرابت دار نہیں اور نہ کسی میراث میں اس کا شریک ہے اور قبل ازیں اس دعویٰ سے کوئی چیز اسے مانع نہ تھی۔ یہ دعویٰ بھی خلاف عرف ہونے کی بنا پر ناقابلِ قبول نہیں ہے۔ کیونکہ ہر وہ دعویٰ جو عُرف و عادت کے خلاف ہو وہ رد کئے جانے کے لائق ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

"وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ۔"[1]

ان بیانات سے یہ صداقت واضح ہوتی ہے کہ ابن قیم کسی حد تک عرف و عادت کو معتبر سمجھتے ہیں۔ اور بہت سے احکام عرف کی روشنی میں حل کرتے ہیں، لہٰذا عرف کی رو سے آدمی کو یہ حق پہونچتا ہے کہ مخصوص حالات کے تحت دوسرے شخص کے مال میں دست درازی کرے کیونکہ وہاں عرفی اجازت پائی جاتی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ دعاوی عرف کے تابع ہیں۔ عرف جن دعاوی کا موید ہوگا۔ وہ دوسرے دعاوی کی نسبت اقرب الی الحق ہوں گے عرف کی شہادت کے اعتبار سے جو دعاوی حق سے ملتے جلتے ہوں وہ مرتبہ کے لحاظ سے قسم اول کے قریب قریب ہیں۔ عرف جن دعاوی کی تکذیب کرتا ہو وہ قابلِ سماعت نہیں اور ان کے بارے میں کوئی شہادت قابلِ قبول نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ابن قیم تمام ممالک اور ہر زمان و مکان کے عرف و عادت کو معتبر سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں عرف و عادت کے اختلاف سے شرعی احکام بھی بدل جاتے ہیں عرف کے قاعدہ سے یہ حقیقت واشگاف ہوتی ہے کہ دین اسلام میں کس قدر سہولت پائی جاتی ہے اور اسلام کس حد تک بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دیتا ہے۔ جس طرح انسان طبعاً تجدد پسند واقع ہوا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں نئے نئے تقاضے ابھرتے ہیں، اسلامی شریعت میں بھی اس کے مطابق تبدیلی پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اور اگر اسلامی شریعت زمان و مکان کے کسی خاص عرف و عادت پر آکر عاید ہو جاتی اور اس میں ٹھہراؤ پیدا ہو جاتا تو لوگوں کو بڑی مشکلات کا سامنا ہوتا۔ حالانکہ دین حنیف کا دامن اس سے پاک ہے۔ مذہب اسلام ایسے احکام سے پُر ہے جن میں لوگوں کی فلاح و بہبود پائی جاتی ہے اور جن کا مقصد ازالۂ فساد ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

"مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ" (المائدہ-۶) — اللہ تعالیٰ تمھیں تنگی میں مبتلا نہیں کرنا چاہتے۔

---

[1] الطرق الحکمیہ مطبعۃ الآداب ص ۸۷ تا ۸۹۔

باب سوم

۳۹۔ عقائد و تصوّف

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ ابن قیمؒ عقائد سلف کے سرگرم داعی تھے اور ان نئے نئے مذہبی فرقوں سے یکسر بیزار تھے جو آپ کے عہد میں نمودار ہوئے یہ فرقے تعداد میں اس قدر زیادہ تھے۔ کہ ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ جیسے علم بردارانِ تبلیغ و اصلاح بھی ان کی جانب متوجہ ہوئے بغیر نہ رہ سکتے ان لاتعداد فرقوں میں جس کثرت کے ساتھ اختلافات پائے جاتے تھے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ علماء حقانی ان کو چھوڑ چھاڑ کر دینی امور کا فہم و شعور حاصل کرتے ہیں سلف صالحین کے طریق کار کی جانب متوجہ ہوئے۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ابن تیمیہ نے ان کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور ان کے خلاف اپنی بے لاگ رائے کا اظہار کرنے میں ذرا بھر مداہنت گوارا نہ کی اور اس پر طرّہ یہ کہ دعوت و تبلیغ کی راہ میں آپ جن حوادث و آلام سے دوچار ہوئے ان سے آپ کے ولولۂ تبلیغ و دعوت میں مزید استقلال و استحکام پیدا ہوتا چلا گیا۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے بعد ان کے قابلِ احترام شاگرد ابن قیمؒ اس جہاد حق کے علمبردار قرار پائے۔ انہوں نے معتزلہ، جبریہ اور معطلہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا متعدد بیش قیمت کتب تصنیف کیں۔ ان میں گمراہ فرقوں کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر کر رکھ دیں اور مذہب اسلاف کی دعوت دی۔ آپ نے خصوصی طور پر ان مسائل کو موضوع سخن بنایا جن میں یہ لوگ شب و روز لگے رہتے تھے اور جبریہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے اختلافی مسائل سے گلو خلاصی کرانے کی راہ نکالی۔ اس ضمن میں اہم ترین مسئلہ جو آئے دنوں موضوع بحث رہتا تھا وہ "افعال العباد" کا مسئلہ تھا۔ آپ نے اس پر کھل کر گفتگو کی۔ اس مسئلہ میں جبریہ، معتزلہ اشاعرہ باہم مختلف الخیال تھے اور ان میں جدل و مناظرہ کا بازار گرم رہتا تھا۔ ابن قیمؒ نے اس مسئلہ میں اہل السنّت کے طرز فکر کی نمائندگی کی اور کتاب و سنت کی روشنی میں اس کا حل بتایا۔ میں آگے چل کر علم الکلام کے اہم ترین مسائل پر بحث کروں گا

جو ابن قیم کے موضوعِ کلام تھے اور ان کے نظریات کے پہلو بہ پہلو دوسرے علماء کا نقطہ نظر بھی واضح کروں گا تاکہ ان کے مابین موازنہ کرنے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجائے کہ ابن قیم کے آراء و افکار کس قدر و قیمت کے حامل تھے۔

علم العقائد کے مسائل پر گفتگو کرنے کے علاوہ آپ نے تصوف و سلوک کے دروازہ پر بھی دستک دی اس کی واضح ترین دلیل یہ ہے کہ آپ نے اپنی گراں بہا کتاب "مدارج السالکین" تصنیف کی جو علامہ ہروی کی "منازل السائرین" کی قابلِ قدر شرح ہے۔ کتاب مذکور اس حقیقت کی زندہ گواہ ہے کہ ابن قیم تصوف میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے۔ پورے وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ علم تصوف میں ابن قیم کی معلومات اگر صوفیا کرام سے زیادہ نہ ہوں گی تو کم بھی نہیں۔ چنانچہ آگے چل کر ہم اس کی توضیح کروں گا۔ میں یہ بھی بتاؤں گا کہ علم الاخلاق کے بارے میں آپ کا موقف کیا تھا، تصوف و سلوک کی اصلاح سے متعلق آپ نے کونسی مساعی جمیلہ انجام دیں اور اپنی اصلاحی تحریک کی تکمیل کے لئے اصلاحِ معاشرہ کے سلسلہ میں کیا کچھ کیا۔

فصلِ اوّل

عقائد

عقائد کے بارے میں مندرجہ ذیل امور پر گفتگو ہو گی اور سب سے پہلے وجودِ باری تعالےٰ کا مسئلہ زیرِ غور آئے گا۔

۱۔ اللہ کے وجود پر استدلال ابن قیّم کی نگاہ میں
۲۔ اللہ کے وجود پر استدلال اور امام اشعری۔
۳۔ علامہ باقلانی اور ہستی باری تعالیٰ۔
۴۔ ہستی باری تعالےٰ کے مسئلہ میں قرآن مجید کا طرزِ استدلال

اب ہم یکے بعد دیگران پر بحث کرتے ہیں۔

اللہ کے وجود پر استدلال اور ابن قیّم:۔ ابن قیّم کائنات ارضی کے مظاہر سے ہستی باری تعالےٰ پر استدلال کرتے ہیں۔ آپ کا استدلال صرف عجائبات ارضی تک ہی محدود نہیں بلکہ اس ضمن میں آسمانوں کو بھی اپنی نظر و فکر کی جولانگاہ بناتے ہیں۔ اسی طرح بنی نوع آدم کی آفرینش اور ان کی خدا داد قابلیت و صلاحیت بھی ان کی نگاہ میں ہستیٔ باری تعالےٰ کا بیّن ثبوت ہے۔ یہ مظاہر کون و مکان جس طرح اللہ کی ہستی کی دلیل ہیں اسی طرح اللہ کے صفاتِ عالیہ کا بھی مظہر ہیں۔ میں اب ابن قیّم کی کتب کی بعض عبارتیں نقل کر کے ان کے نظریہ کو واضح کروں گا۔

ابن قیّم فرماتے ہیں۔

"عالمِ علوی و سفلی کے تمام اجزاء کو بغور دیکھنے سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ ان کا صانع و خالق موجود ہے۔ عقل و فطرت کے لحاظ سے صانع کا انکار علم سے منکر ہونے کے مترادف ہے اور دونوں میں قطعی طور پر

کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ یہ بات محتاج بیان نہیں ہے کہ ہستی باری تعالےٰ عقل و فطرت کے سامنے روزِ روشن سے بھی زیادہ واضح ہے۔ جو شخص اپنی عقل و فطرت میں ہستی باری تعالےٰ کے مظاہر کو نہیں دیکھتا اسے چاہیئے کہ اپنی عقل اور فطرت کا ماتم کرے[1]۔"

نیز لکھتے ہیں:-

"اللہ تعالےٰ نے قرآن مجید میں اپنے بندوں کو جن امور پر غور و فکر کرنے کی دعوت دی ہے۔ ان پر گہری نگاہ ڈالنے سے اللہ تعالےٰ کی وحدانیت، صفاتِ کمال عمومِ علم و قدرت، کمالِ حکمت، لطف و احسان، عدل و انصاف۔ رضا و غضب، اور ثواب و عقاب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے بندوں کو ہستی باری تعالےٰ کے ان آیات و دلائل میں غور کرنے کی دعوت دی ہے۔"

اسی طرح ابن قیمؒ کائنات ارضی کی جملہ مخلوقات مثلاً انسان، زمین، آسمان ہوا اور شب و روز سے خداوند تعالےٰ کی ہستی اور اس کے صفاتِ کمال پر استدلال کرتے جاتے ہیں اور ان کی حکمت و مصلحت پر بڑی طویل بحث کرتے ہیں اس سے ان کا مقصد صرف ہستی باری تعالےٰ اور اس کی صفاتِ کمال کا اثبات ہے[2]۔

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:

"كَلَّا وَالْقَمَرِ، وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ۔ إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ" (المدثر-۳۱-۳۷)	ہرگز نہیں چاند کی قسم۔ اور رات کی قسم جب ختم ہونے لگے اور صبح کی قسم جب روشن ہو بے شک یہ بڑی باتوں میں سے ایک ہے، انسانوں کو ڈرانے والا۔ جو تم میں سے آگے یا پیچھے ہونا چاہیئے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۳۲-۳۳-۳۴- مطبعۃ المنار

[2] مفتاح دارالسعادہ ج ۱ ص ۱۹۷، ۳۱۵ مطبعۃ السعادۃ

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے چاند کی قسم کھائی جو رات کی ایک نشانی ہے مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چاند خدا تعالیٰ کے ان عظیم نشانات میں سے ایک ہے جن سے خالق حقیقی کی ربوبیت اس کے علم و حکمت اور مخلوقات کے انتظام و اہتمام کے ساتھ اس کے عظیم اعتناء کا پتا چلتا ہے۔

پھر ابن قیم آفتاب و ماہتاب اور ان کی آفرینش کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ کس طرح ایک مقررہ نظام کے تحت جاری رہتے ہیں اور ان میں ذرا بھر فرق نہیں آنے پاتا۔ ایک معمولی عقل کا انسان بھی اس حقیقت کو پا لیتا ہے کہ یہ کسی مسخر کی تسخیر کسی عظیم آمر کے امر اور بہت بڑے مدبر کی تدبیر و تنظیم کا نتیجہ ہے جس کی حکمت عقولِ انسانی پر غالب ہے اور اس کا علم ہر چھوٹی بڑی چیز پر حاوی ہے۔ پھر پہلے روز کے چاند (ہلال) کے فوائد بتاتے ہیں کہ ہلال بزبان حال پکار پکار کر دہریہ، زنادقہ اور ملاحدہ کی تکذیب کر رہا ہے جن کا دعویٰ ہے کہ ہلال ازلی، ابدی اور ناقابل تغیر و فنا ہے۔ جب ایک دانشمند آدمی دیکھتا ہے کہ چاند ٹھہرنے کے لئے ایک مقام کا محتاج ہے وہ باقاعدگی سے اپنا سفر جاری رکھتا ہے اور کبھی نہیں تھکتا کبھی نیچے اترتا کبھی اوپر چڑھتا، کبھی ڈوبتا اور کبھی نمودار ہوتا ہے تو اس سے بخوبی اس حقیقت کا پتا چل جاتا ہے کہ چاند ایک مخلوق ہے جس کا کوئی تربیت کنندہ ہے اور جس نے اسے اپنے احکام کے تابع کر رکھا ہے۔ حکم دینے والا خالق یہی ہے اور قاہر بھی اس نے اپنے حسب مرضی چاند کو اپنا مطیع بنایا ہوا ہے۔ یہ حقیقت بھی اس پر آشکارا ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ سب کچھ بلا مقصد نہیں بنایا اور چاند کی یہ حرکت کسی روز سکون سے بدل جائے گی اور وہ اپنی تابانی و درخشانی کھو بیٹھے گا۔ شعر ؎

تامل سطورَ الکائنات فانّها | مِنَ المَلِکِ الاعلیٰ الیک رسائلُ
وقد خطّ فیہا لو تاملّت خطّہا | الاکلّ شئیٍ ما خلا اللّٰہ باطلُ[1]

(کائنات ارضی کی سطور میں غور کیجئے یوں سمجھئے یہ خطوط ہیں جو مالک حقیقی نے تمہاری جانب بھیجے اگر تو ان میں زحمت غور و فکر گوارا کرے گا تو یہ لکھا ہوا پائے گا کہ خدا کے سوا ہر چیز فانی ہے)

---

[1] اقسام القرآن المسمی بالتبیان مطبع مکہ مکرمہ ص ۵۹ تا ۶۱۔

۲- اللہ کے وجود پر استدلال اور امام اشعری :-

خدا کی ذات و صفات کے متعلق یہ طرزِ استدلال ابن قیم سے پہلے امام ابوالحسن الاشعری نے اختیار کیا تھا۔ شہرستانی الملل والنحل میں لکھتے ہیں :-

"ابوالحسن الاشعری کا قول ہے کہ انسان اگر اپنی آفرینش پر غور کرے کہ اس کا آغاز کیونکر ہوا۔ وہ کس طرح مختلف مراحل وادوار سے گذر کر اپنے کمال کو پہنچا نیز اس صداقت کو تسلیم کرے کہ وہ بذاتِ خود نہ پیدا ہو سکتا تھا اور نہ ان احوال و مدارج میں سے گذر کر اپنے اوجِ کمال تک پہونچ سکتا تھا تو وہ لازمی طور پر اس حقیقت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوگا کہ اس کا ایک صانع ہے جو ہر چیز پر قادر ہے۔ صاحب علم اور باارادہ ہے۔ کیونکہ ایسے زبردست افعال کا صدور ایسے انسان سے متصور نہیں ہے جو پیدا ہی اس لئے ہوا ہے کہ اس کی فطرت میں اختیار کے آثار نمایاں ہوں[1]"

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام اشعری مخلوقات کے وجود سے ہستی باری تعالیٰ پر استدلال کرتے ہیں۔ مخلوقات کے وجود سے صرف باری تعالےٰ ہی کا اثبات نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی قدامت اور حوادث سے عدم مشابہت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ حادث ہوتا تو کسی دوسرے حادث کا محتاج ہوتا جو اسے عالمِ وجود میں لانے کا سبب ہوتا۔ پھر وہ محدث کسی دوسرے حادث کا محتاج ہوتا اور اس طرح یہ تسلسل آگے تک جاری رہتا اور کہیں جا کر ختم نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں اگر اللہ تعالےٰ حوادث کے مشابہ ہوتا تو لازمی طور پر ان کی طرح حادث ہوتا۔ عالم کا حادث ہونا صرف اس بات کی دلیل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ حیات، قدرت ارادہ، سمع وبصر اور کلام پر بھی دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ جو زندگی سے محروم ہو یا عاجز ہو تو وہ عالم کو پیدا نہیں کر سکتا۔ کائناتِ ارضی کو عالم وجود میں لانا اس امر کو مستلزم ہے کہ اس عالمِ حادث سے اس کی قدرت کے وابستہ ہونے سے پہلے وہ بااختیار تھا اور اس نے اپنی مرضی سے اس عالم کو پیدا کیا اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ سمع وبصر اور کلام کے صفات سے موصوف نہ تھا تو لامحالہ وہ ان کے اضداد سے موصوف ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ ان اضداد سے صرف حادث ہی موصوف

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی برحاشیہ الفصل لابن حزم ص ۱۱۹ — ۱۲۰ مطبع الادبیۃ۔

ہوسکتا ہے اور اگر خدا تعالے ان سے موصوف ہوگا تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا اور جب اللہ تعالے کا عدم اتصاف صفاتِ سمع و بصر اور کلام سے باطل ٹھیرا تو ثابت ہوا کہ وہ لازماً ان اوصاف سے موصوف ہے۔[1]

۳۔ ہستی باری تعالیٰ پر استدلال اور امام باقلانی:

امام ابوالحسن الاشعری کے بعد امام ابوبکر محمد بن الطیب بن الباقلانی المتوفی ۴۰۳ھ آئے وہ بھی ہستی باری تعالیٰ کے اثبات میں امام اشعری کی راہ پر گامزن ہوئے ہیں ان کی کتاب "التمہید فی الرد علی المعطلۃ والرافضہ والخوارج والمعتزلۃ" سے ان کا بیان نقل کرتا ہوں۔

وجود باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہوئے باقلانی لکھتے ہیں۔

"یہ خطہ ارضی جو کہ پیدا شدہ اور مصوّر ہے اس کے لئے کسی خالق اور مصوّر کی ضرورت ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کتاب کے لئے کسی کاتب کا وجود ضروری ہے اور تصوّر مصوّر کے بغیر پایۂ تکمیل کو نہیں پہونچ سکتی۔ عمارت کے لئے کسی معمار کا ہونا لازمی ہے۔ اگر کوئی شخص ہمیں بتائے کہ کتابت بدوں کاتب عالم وجود میں آگئی اور کسی سونار کے بغیر ہی زیور بن کر تیار ہوگیا تو ہم کسی شک وشبہ کے بغیر اس شخص کو جاہل قرار دیں گے لامحالہ عالم ارضی کے مظاہر ومناظر اور آسمان کے حرکات کسی عظیم صانع کی کمالِ صنعت کا نتیجہ ہوں گے۔ کیونکہ یہ صنعت کے اعتبار سے تمام مصنوعات سے بڑھ کر ہیں جب وہ مصنوعات خود نیا رہ نہیں ہوئیں یہ کیونکر بلا صانع عالم وجود میں آسکتے تھے۔

مزید برآں ہمیں یہ معلوم ہے کہ بعض حوادث ایک دوسرے کے ہم جنس ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے متقدم اور متاخر ہیں یہ کسی طرح درست نہیں کہ جو حوادث متقدم ہیں وہ بذات خود پہلے معرضِ ظہور میں آگئے۔ کیونکہ اگر وہ خود پہلے پیدا ہوگئے ہوتے تو چاہیئے تھا کہ ان کے

---

[1] اللمع الاشعری ص ۸ نیز دیکھئے الاشعری از ڈاکٹر محمود وعرابہ ص ۹۱ تا ۹۳۔

سب ہم جنس ان کے ساتھ ہی ظہور پذیر ہو جاتے حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔ اسی طرح جو حوادث متاخر ہیں اگر ان کا تاخر کسی صانع اور محرک کے بغیر ہوتا تو دوسرے حوادث کے ان پر تقدم کی کوئی وجہ نہ تھی اور نہ ان کے پیچھے رہنے کی کوئی دلیل موجود تھی۔ متقدم حوادث کے متعلق ہمارا یہ جان لینا کہ ان میں اپنے ہم جنس حوادث سے متقدم ہونے کی کوئی وجہ وجود نہیں اس امر کی دلیل ہے کہ کسی مقدم (تقدم عطا کرنے والے) نے ان کو تقدم بخشا اور ان کے وجود کو اپنی مشیت کے تابع بنایا۔"

اس سے واضح ہوا کہ امام الاشعری، باقلانی اور ابن قیم کا طرزِ استدلال ایک ہی نوعیت کا ہے مگر ابن قیم کا طرزِ استدلال زیادہ واضح اور مفصل ہے۔

۴۔ وجودِ باری تعالےٰ پر قرآن حکیم کا طرزِ فکر و نظر:- امام اشعری باقلانی اور ابن قیم نے ہستی باری تعالےٰ کے اثبات میں جو طرزِ استدلال اختیار کیا ہے قرآن حکیم نے متعدد مقامات پر اسی کی جانب دعوت دی اور انسانوں کو عالم علوی و سفلی شب و روز کی آمد و رفت پر غور و فکر کرنے کی جانب متوجہ کیا ہے۔

فرمان خداوندی ہے۔

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" (البقرۃ - ۱۶۴)

آسمان و زمین کے پیدا کرنے، شب و روز کے آنے جانے ان کشتیوں میں جو سمندروں میں چلتی ہیں اور ان سے جو لوگ نفع اندوز ہوتے ہیں اور جو بارش اللہ تعالےٰ نے آسمان سے نازل کی اور اس کے ساتھ مردہ زمین میں زندگی کے آثار پیدا کئے اور اس طرح کے جانور پیدا کئے نیز ہواؤں کے آنے جانے اور بادل میں جو آسمان و زمین کے درمیان معلق ہیں دانشمند لوگوں کیلئے بڑی نشانیاں ہیں

۱۔ التمہید للباقلانی مطبع لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر مطبع ۱۹۴۷، صفحہ ۴۴-۴۵۔

نیز فرمایا:۔

اِنَّ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَفِیْ خَلْقِکُمْ وَمَا یَبُثُّ مِنْ دَآبَّۃٍ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ ۔ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ رِّزْقٍ فَاَحْیَا بِہِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِھَا وَتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ " (الجاثیۃ۔۴)

بلاشبہ آسمان و زمین انسانوں اور حیوانوں کی آفرینش میں یقین کرنے والے کے لئے بہت بڑی نشانیاں ہیں۔ اس طرح شب و روز کے آنے جانے۔ آسمان سے بارش ہونے میں جس سے مردہ زمین میں زندگی کے آثار پیدا ہونے لگتے ہیں اور ہواؤں کے ادھر ادھر آنے جانے میں عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

خَلَقَ السَّمٰوٰتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَھَا وَاَلْقٰی فِی الْاَرْضِ رَوَاسِیَ اَنْ تَمِیْدَ بِکُمْ وَبَثَّ فِیْھَا مِنْ کُلِّ دَآبَّۃٍ ؕ وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَنْبَتْنَا فِیْھَا مِنْ کُلِّ زَوْجٍ کَرِیْمٍ۔ ھٰذَا خَلْقُ اللّٰہِ فَاَرُوْنِیْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِیْنَ مِنْ دُوْنِہٖ ؕ بَلِ الظّٰلِمُوْنَ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ " (لقمان ۱۰-۱۱)

تم دیکھتے ہو کہ خداوند تعالےٰ نے آسمانوں کو ستونوں کے بغیر پیدا کیا اور زمین پر پہاڑ پیدا کر دیئے تاکہ وہ ہلنے نہ پائے۔ اس میں ہر قسم کے جانور پیدا کئے۔ آسمان سے بارش نازل کی اور اس سے عمدہ ترین پھلوں اور پھولوں کے جوڑے پیدا کئے یہ تو اللہ تعالےٰ کی مخلوقات ہیں۔ آپ بتایئے کہ معبودان باطلہ نے کیا چیز پیدا کی ہے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ ظالم بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہیں۔

ان آیات میں خداوند کریم کفار کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ دیکھئے یہ ہیں خدا تعالےٰ کی مخلوقات اور اس کی صنعت گری کے نادر نمونے۔ اب بتایئے جن کی تم پرستش کرتے ہو انہوں نے کس چیز کو پیدا کیا ذرا ان کی صنعت و تخلیق کے آثار بھی پیش کیجئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو پیدا کرتا ہے وہی معبود قرار دیئے جانے کا استحقاق رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں لہٰذا دوسرا کوئی معبود بھی نہیں۔ خداوند تعالےٰ ان مختلف مدارج و احوال کا تذکرہ کرتے ہیں جن سے گذر کر انسان اوج کمال کو پہونچا اور فہم و شعور کی نعمتوں سے سرفراز کیا گیا۔

ارشاد ہوتا ہے:-

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

(الحج - ۵)

اے لوگو! اگر تمہیں قیامت کے بپا ہونے میں شبہ ہے تو اس حقیقت پر غور کیجئے کہ ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا پھر قطرۂ آب سے پھر اس سے خون کا ایک لوتھڑا تیار ہوا اور پھر اس نے گوشت کے ٹکڑے کی صورت اختیار کر لی جو کامل بھی ہوتا ہے اور ناقص تاکہ ہم تم پر واضح کر دیں۔ ایک مخصوص مدت تک تمہیں رحم مادر میں رکھتے ہیں پھر بچے کی صورت میں اس کا ظہور ہوتا ہے پھر اوج شباب کو پہنچتا ہے پھر بعض جوانی ہی میں ملک عدم کو سدھارتے ہیں اور بعض پیرانہ سالی کو پہنچ کر عقل و شعور کو کھو بیٹھتے ہیں۔ تم دیکھتے ہو کہ زمین خشک ہوتی ہے جب بارش سے سیراب ہوتی ہے تو اس میں کھیتی لہلہانے لگتی ہے۔ خوب پھلتی پھولتی اور اس میں ہر قسم کے تر و تازہ پھلوں اور پھولوں کے جوڑے اگتے ہیں۔

خداوند تعالیٰ کی مخلوقات و مصنوعات سے وجود باری تعالیٰ پر استدلال کرنا ایک فطری طرزِ استدلال ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ ایک اعرابی سے جب خدا کی ہستی کے متعلق دریافت کیا گیا۔ تو اس نے جواب دیا:-

اَلْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيْرِ وَالْأَقْدَامُ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيْرِ أَفَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَأَرْضٌ ذَاتُ

جب مینگنی اونٹ کے وجود پر دلالت کرتی ہے قدموں سے پتا چلتا ہے کہ کوئی چل کر گیا ہے تو برجوں والا آسمان اور کشادہ سڑکوں والی زمین

رِحَجَاجِ لَاسْتَدُلَّانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ الْفَعَّالُ بِمَا يَشَاءُ	کیونکہ خدا کی ہستی پر دلالت نہیں کرے گی پس اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس بابرکت ہے جو اپنی مرضی کے مطابق امور سرانجام دیتا ہے۔

۴۔ صفاتِ باری تعالیٰ اور ابن قیمؒ

اس مسئلہ میں مندرجہ ذیل مباحث پر گفتگو کی جائے گی۔

۱۔ متکلمین کا نقطۂ اختلاف

۲۔ صفات باری کے مسئلہ میں معتزلہ کی رائے۔

۳۔ امام اشعری کا موقف

۴۔ ذاتِ خداوندی کے ساتھ قیامِ حوادث اور ابن قیمؒ

۵۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور اہل سنت کی رائے۔

۶۔ مسئلہ صفاتِ باری میں ابن قیمؒ کا اتباعِ سلف و ابن تیمیہ۔

اب ہم یکے بعد دیگرے ان عنوانات پر گفتگو کرتے ہیں۔

۱۔ متکلمین کا نقطۂ اختلاف: صفات باری تعالےٰ میں سے بعض لفظی و معنوی دونوں اعتبار سے سلبی ہیں۔ مثلاً "لیس کمثلہ شیئ" بعض صفات معنی کے اعتبار سے سلبی اور لفظاً ایجابی ہیں جیسے خدا تعالےٰ کی قدامت و وحدانیت یہ مسئلہ تمام اسلامی فرقوں میں متفق چلا آتا ہے اور تمام فرقے اس کے قائل ہیں۔ البتہ مشبہ" اسے تسلیم نہیں کرتے۔

اسی طرح بعض صفاتِ لفظی و معنوی دونوں اعتبار سے ایجابی ہیں جیسے قدرت ارادہ، علم اور علاوہ ازیں دیگر صفات جن سے ذات خداوندی موصوف ہے۔ یہی صفات محلِ نزاع ہیں۔ صفات کے مسئلہ میں ابن قیمؒ کا موقف واضح کرنے سے قبل ہم ان کے پیشرو علماء کے نظریات بیان کرنا چاہتے ہیں اور ان میں معتزلہ و اشاعرہ سب سے زیادہ مشہور ہیں

۲۔ صفاتِ باری تعالےٰ کے مسئلہ میں معتزلہ کی رائے: معتزلہ صفات ایجابیہ کی نفی کرتے ہیں ان کا خیال

ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ بذاتِ خود زندہ عالم اور قادر ہے۔ اس لئے نہیں کہ اس میں علم، قدرت اور حیات کے اوصاف پائے جاتے ہیں جو اس کی ذات سے الگ ہیں اور اس پر اضافہ کیے گئے ہیں کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ علم کی صفت اس پر اضافہ کی گئی ہے۔ زندہ ہونے سے یہ مراد ہے کہ انسان کی طرح اس کی ذات میں حیات کی صفت بڑھا دی گئی ہے۔ تو اس سے لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذات خداوندی موصوف ہے اور علم قدرت وغیرہ اس کی صفات ہیں حالانکہ صفت اور موصوف تو اجسام میں ہوتے ہیں اور ذات خداوندی جسمیت سے منزّہ ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ ہر صفت بذاتِ خود قائم ہے اور اپنے موصوف سے وابستہ نہیں تو اس سے قدماء بلکہ یوں کہیے کہ معبودِ حقیقی کا تعدّد لازم آتا ہے[1]

علامہ عبدالقادر بغدادی معتزلہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

معتزلہ کے بیس[2] فرقے خالص قدریہ (منکر تقدیر) ہیں اور ان مبتدعانہ مسائل میں ایک دوسرے کے ہمنوا ہیں۔

۱۔ خداوند تعالیٰ کی ازلی صفات کی نفی کرنا اور یہ کہنا کہ علم، قدرت، حیات سمع و بصر اور دیگر ازلی صفات کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

۲۔ ازل میں اللہ تعالیٰ کا کوئی نام اور صفت نہ تھی[2]"

عبدالکریم شہرستانی رقمطراز ہیں:

"جمہور معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے۔ قدامت کا وصف اس کے ذاتی اوصاف میں سے امتیازی خصوصیت کا حامل ہے۔ وہ صفات قدیمہ کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتِ خود عالم قادر اور زندہ ہے۔ صفاتِ علم قدرت اور حیات کی بنا پر نہیں۔ نہ یہ خدا کی قدیم صفات ہیں اور نہ ان کا قیام ذات خداوندی کے ساتھ ہے اگر ان صفات کو قدامت میں خدا کا شریک ٹھہرایا جائے۔ جو اللہ تعالیٰ کا مخصوص ترین وصف ہے تو صفات کا الوہیت میں شریک ہونا لازم آتا ہے۔ تمام معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ

---

[1] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۲۹

[2] الفرق بین الفرق از عبدالقادر بغدادی ص ۹۳-۹۴-۹۴

ارادہ اور سمع و بصر ایسے اوصاف ہرگز نہیں جن کا قیام خدا کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو۔[1]"

۴۔ امام اشعری کا موقف: امام ابو الحسن الاشعری اگرچہ جُبّائی کے شاگرد تھے جو مشہور معتزلی عالم تھے۔ مگر جیسا کہ ان کے سوانح حیات میں مذکور ہے وہ معتزلہ فرقہ سے الگ ہو کر ان کے خلاف نبرد آزما ہوئے تھے۔ اگر آپ صفات باری کے مسئلہ میں بھی ان کے خلاف ہو گئے ہوں اور ان کو خداوند لایزال نے ثابت قدم رکھا ہو تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ عبدالکریم شہرستانی نے امام اشعری کی ایک عبارت نقل کی ہے جس سے صفات کے مسئلہ میں ان کا مسلک واضح ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ابو الحسن اشعری کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ علم سے عالم، قدرت سے قادر حیات کی بنا پر حی، ارادہ کی بنا پر مرید، کلام سے متکلم، سمع سے سمیع اور بصر کی بنا پر بصیر ہے۔ یہ جملہ ازلی صفات ہیں اور ذات خداوندی کے ساتھ قائم ہیں۔ ان صفات کو نہ عین ذات قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ غیر ذات۔ اسی طرح ذات خداوندی کو نہ عین صفات تصور کیا جا سکتا ہے اور نہ غیر صفات اللہ تعالیٰ کے کلام قدیم سے متکلم ہونے اور ارادۂ قدیم سے مرید ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ حاکم مطلق ہے اور حاکم علی الاطلاق وہ ہوتا ہے جو جس کے اختیار میں امر و نہی ہو۔ لہٰذا وہ آمر بھی ہے اور ناہی بھی۔ آمر ہونے کی صورت میں کسی قدیم بات کا حکم دے گا یا محدث کا۔ اگر محدث (جدید) کا حکم صادر کرے گا۔ تو پہلے اسے یا تو اپنی ذات میں پیدا کرے گا یا کسی اور محل میں یا بدون محل اپنی ذات میں پیدا کرنا محال ہے کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ کسی دوسرے محل میں پیدا کرنا بھی محال ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ وہ محل اس سے موصوف ہو۔ بدون محل پیدا کرنا بھی درست نہیں کیونکہ عقل اسے باور نہیں کر سکتی کہ وہ بدون محل پیدا ہو جائے۔ لہٰذا یہ بات طے پائی کہ وہ صفت قدیم اور قائم بالذات ہے[2] ارادہ اور سمع و بصر کی صفات کو بھی اس

---

[1] الملل والنحل از عبدالکریم شہرستانی المطبعۃ الادبیۃ برحاشیہ کتاب الفصل لابن حزم ج ۱ ص ۵۵

[2] حوالہ مذکور ج ۱ ص ۱۲۲۔

پر قیاس کر لیجئے۔"

شہرستانی کا نقل کردہ بیان یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ امام اشعری صفات باری کا اثبات کرتے انہیں ازلی مانتے اور انہیں قائم بالذات تسلیم کرتے ہیں۔

۴۔ ذات خداوندی کے ساتھ حوادث کا قیام اور ابن قیمؒ : اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسئلہ میں ابن قیمؒ کے نظریات کا جائزہ لیا جائے اور اس ضمن میں آخری فیصلہ صادر کرنے سے قبل ان کے فرمودات پر بخوبی غور وفکر کر لیا جائے۔ مبادا عاجلانہ رائے قائم کرنے میں ہم سے زیادتی ہو جائے۔ اور ہم وہ بات ان کی جانب منسوب کرنے لگیں جو انہوں نے نہیں کہی اور وہ جس پر راضی بھی نہ تھے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں :-

"توحید کا انحصار صفاتِ کمال کے اثبات تشبیہ و مثال کی نفی اور عیوب و نقائص سے مبرّا ہونے پر ہے۔ "الحمد للہ" سے اس کا اثبات ہوتا ہے، کیونکہ حمد محمود کے جملہ صفاتِ کمال اور نعوتِ جلال پر مشتمل ہے اس میں خدا کی محبّت رضا مندی اور انقیاد و اطاعت بھی شامل ہے ظاہر ہے کہ ممدوح کے صفاتِ کاملہ جس قدر زیادہ ہوں گے حمد اتنی ہی اکمل ہوگی۔ صفات کمال میں جتنی کمی پیدا ہوگی اسی قدر حمد میں کمی آتی جائے گی۔ اس لئے کوئی شخص خدا کے محامد و اوصاف کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اس کے صفات زیادہ بھی ہیں اور کامل بھی جن کا شمار ممکن نہیں ہے[2]"

نقل کردہ عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ اللہ تعالیٰ کے لئے لاتعداد صفات کمال کا اثبات کرتے ہیں۔ صفات کمال جتنی زیادہ ہوں گی حمد اتنی ہی زیادہ مکمل ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ ابن قیمؒ اللہ تعالیٰ کے لئے اشاعرہ کی ثابت کردہ سات صفات معانی

---

[1] حوالہ مذکورہ ج ا ص ۱۲۲

[2] مدارج السالکین ج ا ص ۱۴ مطبع المنار۔

کی نسبت زیادہ صفات کمال ثابت کرتے ہیں۔ وہ سات صفات یہ ہیں :-
قدرت[1]، ارادہ[2]، علم[3]، حیات[4]، سمع[5] و بصر[6] اور کلام۔

ابن قیم کا خیال ہے کہ اللہ تعالےٰ کے اسماء حسنیٰ اس کی صفات کمال پر روشنی ڈالتے ہیں۔ لہٰذا وہ اسماء بھی ہیں اور صفات بھی۔ وہ اس کی تائید میں یہ دلائل پیش کرتے ہیں:

پہلی دلیل :- اللہ تعالےٰ نے انہیں اسماء حسنیٰ کہا ہے۔ اگر یہ مہمل الفاظ ہوتے اور ان میں کوئی معنویت پوشیدہ نہ ہوتی تو ان کو "حسنیٰ" قرار دینے کی کوئی وجہ نہ تھی اور یہ کسی مدح و کمال پر دلالت نہ کرتے۔

دوسری دلیل :- اگر یہ اسماء اوصاف پر دلالت نہ کرتے تو ان کی مصادر سے خبر دینا اور اپنے آپ کو ان سے موصوف کرنا جائز نہ ہوتا۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔ اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الرَّزَّاقُ ذُوالْقُوَّۃِ الْمَتِیْنُ" (اللہ تعالےٰ رزق دینے والے اور بڑی قوت والے ہیں) اللہ تعالےٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے "قوی" بھی ہے۔ اس آیت کریمہ میں اسے ذُوالْقُوَّۃ سے یاد کیا گیا ہے۔ اگر قوت کسی صفت پر دلالت نہ کرتی تو اسے ذوالقوۃ کہنا صحیح نہ ہوتا۔

دوسری جگہ فرمایا:-

"فَلِلّٰہِ الْعِزَّۃُ جَمِیْعًا۔" (فاطر-۱۰) (عزت سب اللہ کے لئے ہے)

عزیز خدا کے ناموں میں سے ہے اگر خدا میں قوت اور عزت کی صفت موجود نہ ہوتی تو اسے قوی اور عزیز کے ناموں سے پکارنا درست نہ ہوتا۔

نیز فرمایا:-

"اَنْزَلَہٗ بِعِلْمِہٖ" (النساء-۱۶۶) (اس نے اس کو اپنے علم سے نازل کیا)

"فَاعْلَمُوْا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰہِ" (جان لو کہ اسے اللہ کے علم سے اتارا گیا ہے)
(ھود - ۱۴)

دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:-

وَلَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِہٖ (اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کرتے)
(البقرۃ - ۲۵۵)

صحیح حدیث میں وارد ہے:-

اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَسْتَخِیْرُكَ بِعِلْمِكَ وَاَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ

خدا میں علم اور قدرت کی صفت پائی جاتی ہے اور اس کا نام علیم و قدیر بھی ہے۔ اگر علیم و قدیر کے الفاظ علم اور قدرت پر دلالت نہ کرتے تو آپ "بِعِلْمِكَ وَ قُدْرَتِكَ" ارشاد نہ فرماتے۔

تیسری دلیل :۔ اگر اسماء حسنیٰ معانی اور صفات پر مشتمل نہ ہوتے تو ان کے افعال سے خبر دینا جائز نہ ہوتا۔ مثلاً یہ نہ کہا جاتا کہ وہ سنتا ہے، دیکھتا ہے، جانتا ہے، قدرت رکھتا ہے ارادہ کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

کیونکہ صفات کے احکام اسی صورت میں ثابت ہو سکتے ہیں جب وہ خود ثابت ہوں۔ جب صفت خود مفقود ہو تو اس کے حکم کا ثابت ہونا محال ہے۔

چوتھی دلیل :۔ اگر خدا کے نام، صفات و معانی مجرّد ہوتے تو وہ ان اسماء کی طرح ہوتے جو اپنے مسمیٰ کے لئے مقرر کر دیئے جاتے ہیں اور ان میں کوئی معنویت ملحوظ نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ذاتِ خداوندی پر دلالت کرتے میں سب برابر ہوتے اور ان کے مدلولات میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ حالانکہ یہ بداہتہً غلط ہے۔ جو شخص یہ کہے کہ قدیر کا معنیٰ سمیع و بصیر ہے۔ تواب اور منتقم کا معنیٰ ایک ہی ہے اور معطی اور مانع سے ایک ہی مفہوم پیدا ہو رہا ہے تو وہ گویا عقل لغت اور فطرت انسانی کے ساتھ پنجہ آزمائی کر رہا ہے۔ خدا کے اسماء کو معانی سے مجرّد قرار دینا عظیم ترین الحاد ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَذَرُوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْٓ اَسْمَآئِهٖ (ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں کجی اختیار کرتے ہیں)

(الاعراف - ۱۸۰)

ابن قیمؒ کا نقطہ نظر یہ نہیں کہ خدا کے اسماءِ حسنیٰ صرف انہی صفات پر دلالت کرتے ہیں جن سے وہ مشتق ہیں، بلکہ ان کی رائے میں دلالت التزامی کے طور پر وہ دوسرے صفات پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ "اللہ" کی دلالت خدا کی ذات و صفت دونوں پر دلالت مطابقی ہے۔ اگر اس لفظ سے صرف ذات یا صرف اس کی صفت مراد لی جائے تو یہ دلالت تضمنی ہوگی اور یہ کسی اور صفت پر دلالت کرے تو یہ دلالت التزامی کہلائے گی۔ مثلاً "سمیع" کا نام جب خدا کی ذات اور اس کی صفت سمع پر بولا جائے۔

تو یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر صرف ذات یا صرف سمع کا مفہوم ادا کرے تو دلالت تضمنی ہے۔ اور اگر "حیّ" یا صفتِ حیات پہ دلالت کرے تو یہ دلالت التزامی ہے۔ خدا کے دوسرے اسماء کو بھی اسی پر قیاس کر لیجیے۔[1]

ابن قیّم اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت کرنے کا جس قدر ولولہ رکھتے تھے اس کا انجام آپ کے حق میں اچھا نہ نکلا اور اثبات صفات میں افراط کا نتیجہ یہ نکلا کہ آپ حوادث کو قائم بالذات تسلیم کرنے لگے۔ شیخ الاسلام علامہ ہروی کے قول "التوحید تنزیہ اللہ عن الحدث" کی شرح میں ابن قیّم نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں:۔

"اگر اس قول سے علامہ ہروی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان افعال اختیاریہ سے منزّہ قرار دیا جائے جن کا نام خدا کے افعال کی نفی کرنے والے حلول حوادث رکھتے ہیں اور خدا کا ان سے منزّہ ہونا ان کے نزدیک کمالِ توحید بلکہ اصل توحید ہے۔ تو ان کے افعال کی تعبیر ان الفاظ میں کی جا سکتی ہے کہ "التوحید تنزیہ الرب تعالیٰ عن حلول الحوادث" (حلولِ حوادث سے خدا کو پاکیزہ سمجھنا توحید ہے) اس کی حقیقت یہ ہے کہ ان کی رائے میں توحید کا مطلب خدا کو افعال سے بالکل معطل قرار دینا کلیتہً ان کی نفی کرنا اور یہ کہنا ہے کہ وہ بالکل کچھ بھی نہیں کرتا حالانکہ یہ حقیقت نہیں، کیونکہ یہ عقلاً محال ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کوئی فعل انجام دیئے بغیر فاعل تسلیم کیا جائے۔ دنیا کی کسی زبان میں اس کی نظیر موجود نہیں فطرت انسانی بھی اس سے ابا کرتی ہے یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ عالم کی تربیت کئے بغیر اسے رب کا نام دیا جائے ربوبیت کا معنیٰ اور اس کی حقیقت بھی یہ ہے کہ عالم کی تربیت سے متعلق افعال اس سے صادر ہوں جو ان افعال کی نفی کرتا ہے وہ اس کی ربوبیت کا منکر ہے۔ اور اگر علامہ ہروی

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۳۱ تا ۱، مطبعۃ المنار

کا مقصد اس قول سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حادث کے علامات سے پاک ہے اور اس میں مخلوقات ایسی خاصیات موجود نہیں تو اس کے حق ہونے میں شبہ نہیں۔ مگر یہ توحید کی ناقص تعبیر ہے کیونکہ اصل توحیدِ صفاتِ کمال کا اثبات ہے اور خدا تعالیٰ کو حادثات و مخلوقات کے علامات سے منزّہ قرار دینے سے اس کی تکمیل ہوتی ہے[1]۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیّم حوادث کو قائم بالذات تسلیم کرتے تھے اور ان کا خیال تھا کہ ربوبیت کا مفہوم یہی ہے۔ مگر اس کا نظریہ درست نہیں کیونکہ حوادث کا قیام ہمیشہ محدثات کے ساتھ ہوتا ہے۔ ابن قیّم اس ضمن میں فرقہ کرامیہ کے ہمنوا نظر آتے ہیں جن کا خیال ہے کہ حوادث قائم بالذات ہیں۔

علامہ بغدادی لکھتے ہیں :

"ابن کرام اور اس کے پیرو کہتے ہیں کہ ان کا معبود محلّ حوادث ہے ان کا خیال ہے کہ اس کے اقوال اس کے ارادے، اس کا دیکھی جانے والی چیزوں کو دیکھنا اور سنے جانے والے اقوال کو سننا اور اس کا کائنات ارضی کے بلند پایہ صحیفہ سے ملنا یہ سب اعراض اور حادثات ہیں اور اس کی ذات ان سب حوادث کا محلّ ہے[2]۔"

بہرکیف میرا خیال ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد کی بناء پر یہ بات کہی ہے اور مجتہد خطا کار ہونے کی صورت میں بھی اجر و ثواب کا مستحق ہوتا ہے اس میں ذرا بھر شبہ نہیں کہ ابن قیّم کے یہاں جذبۂ اخلاص اور حسنِ نیت کی کمی نہیں۔ عقلاً محال ہے کہ ابن قیّم جیسا عالم ربانی جس نے دین اسلام کے ناموس کی تحفظ کے لئے اپنی زندگی وقف کر رکھی ہو۔ قصداً ایسی بات کہے۔

ابن قیّم کی کتب کے اقتباسات پیش کرنے کے بعد اب ہم مندرجہ ذیل نتائج اخذ کرتے ہیں۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۸۷ - ۲۸۸

[2] الفرق بین الفرق ص ۲۰۴ -

۱۔ ابن قیمؒ اشاعرہ کی طرح صفات باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں۔
۲۔ اشاعرہ سے بڑھ کر ابن قیمؒ جمیع صفاتِ کمال کا اثبات کرتے ہیں جب کہ اشاعرہ صرف سات صفاتِ معانی کے قائل ہیں۔
۳۔ خدا کی صفات زائد عن الذات ہیں جو اشاعرہ کا نظریہ ہے۔ معتزلہ کے نزدیک صفات کا کوئی الگ وجود نہیں ہے۔
۴۔ حوادث قائم بالذات ہیں۔

۵۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور اہلِ سنّت کی رائے:۔ اگر ابن قیمؒ کے اس نظریہ کو نظر انداز کر دیا جائے کہ وہ حوادث کو قائم بالذات مانتے ہیں تو یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ آپ سلف صالحین کی راہ پر گامزن تھے۔ کیونکہ اسلاف سات صفاتِ معانی کے علاوہ دیگر ازلی صفات بھی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت کرتے ہیں۔

شہرستانی رقمطراز ہیں:۔

"یہ جان لینا چاہیئے کہ علماء سلف کی ایک بہت بڑی جماعت اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ازلیہ مثلاً علم، قدرت، حیات، ارادہ، سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام اور عزت و عظمت کا اثبات کرتی تھی[۱]"

علامہ صابونی لکھتے ہیں:۔

"محدثین اللہ تعالیٰ کے لئے وحدانیت، سمع، بصر، علم، قدرت، عزت، عظمت، ارادہ، مشیت، قول، کلام، رضامندی، ناراضگی، حیات، بیداری، خوشی، ہنسی وغیرہ صفات کو ثابت کرتے ہیں[۲]"

علامہ بغدادی سلف کے مبادیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"علم، قدرت، حیات، ارادہ، سمع و بصر اور کلام خدا کی ازلی اور ابدی صفات ہیں[۳]"

۱۔ الملل والنحل ج ۱ ص ۱۱۶

۲۔ عقیدۃ السلف از ابو عثمان اسماعیل الصابونی

۳۔ الفرق بین الفرق ص ۳۲۲۔

علامہ شہرستانی، صابونی اور فاضل بغدادی ایسے علماء کی ذکر کردہ عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ اسلاف صفاتِ معانی کے علاوہ دیگر صفاتِ کمال بھی اللہ تعالےٰ کے لئے ثابت کرتے تھے۔ اور ان صفات کو ازلی اور قائم بالذات مانتے تھے اور یہی ابن قیمؒ کا نظریہ ہے۔

اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالنے کے لئے میں ابن تیمیہ کا مسلک مختصراً بیان کروں گا تاکہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ ابن قیمؒ کس حد تک اس مسئلہ میں شیخ الاسلام کے پیرو ہیں۔

ابن تیمیہ اپنے رسالہ التدمریتہ میں صفات باری تعالےٰ کے بارے میں سلف کا طرزِ فکر ونظر واضح کرتے ہوئے اس پر اظہار پسندیدگی کرتے اور اس کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کے بیانات سے عیاں ہوتا ہے کہ وہ ذات خداوندی کو انہی صفات سے موصوف کرتے ہیں جس کا اظہار اس نے خود قرآن مجید میں فرمایا ہے۔ جو صفات خداوندی آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں۔ قرآن حکیم میں اللہ تعالےٰ نے اپنی ذات اقدس کو متعدد صفات سے موصوف کیا ہے مثلاً حیّ۔ قیوم، علیم، حکیم، سمیع، بصیر، عزیز، حلیم، خالق، مصور۔ متکبّر۔ محبت کرنے والا، ناراض ہونے والا، ناپسند کرنے والا وعلاوہ ازیں[1]

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صفات ایجابیہ کے بارے میں ابن تیمیہ کا مسلک علماء سلف اور ابن قیمؒ سے مختلف نہیں ہے۔ کیونکہ وہ جمیع صفاتِ کمال خدا کی ذات میں تسلیم کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ کے طرزِ بیان کا خصوصی طرۂ امتیاز ان کے فکر ونظر کی گہرائی اور ان کی تُدرف نگاہی ہے جو صفات کے مسئلہ میں بھی نمایاں نظر آتی ہے۔ وہ ایک شبہ کا جواب دیتے ہیں جو صفات کے مسئلہ میں غور کرنے والے عام لوگوں کو پیش آتا ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان صفات سے کیونکر موصوف ہو سکتے ہیں جو مخلوقات میں بھی موجود ہیں مثلاً وجود علم اور حیات وغیرہ۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اتحاد فی الاسم سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں اوصاف ایک ہی درجہ کے ہوں گے۔ مثلاً اللہ تعالےٰ جب اپنی ذات کو تکبّر اور غضب سے موصوف قرار دیتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کا تکبّر وغضب

---

[1] الرسالۃ التدمریۃ ص ۷ تا ۹۔

مخلوقات کے تکبر و غضب جیسا ہے۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

"خداوند تعالے اپنے آپ کو "حی" (زندہ) کہتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے۔ اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ[1] اسی طرح اللہ تعالے نے بعض مخلوقات کو بھی "حی" فرمایا۔ مثلاً "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَیُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ" (الروم-۱۹) مگر یہ دونوں "حی" مساوی نہیں ہیں کیونکہ "الحی" خدا کا اسم ہے اور اس کی ذات کے ساتھ مختص ہے دوسری آیت میں:-

یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ" مخلوق کا نام ہے اور اس کے ساتھ مخصوص ہے یہ دونوں الفاظ جب مطلق ہوں گے تو متحد ہو جائیں گے اور تخصیص سے الگ ہو جائیں گے"[2]

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں جب کوئی معتزلی یہ کہے کہ خدا صاحب ارادہ نہیں اور کلام کی صفت بھی اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صفات مخلوقات کے ساتھ وابستہ ہیں تو ہم جواباً اسے کہیں گے کہ ذات قدیم بھی ان صفات سے موصوف ہو سکتی ہے۔ اور اس کی ذات میں پائے جانے والے اوصاف مخلوقات و محدثات کی صفات ایسے ہرگز نہ ہوں گے۔ دیگر صفات مثلاً حُبّ اور رضا کو ذاتِ خداوندی میں ثابت کرنے والے بھی معتزلہ کو یہی جواب دیں گے کہ یہ صفات اگرچہ مخلوقات میں بھی پائی جاتی ہیں مگر دونوں کے اوصاف ہرگز مساوی نہیں ہیں۔

۱۱۔ مسئلہ صفاتِ باری تعالیٰ میں ابن قیّم کا اتباعِ سلف و ابن تیمیہ: سابقہ بیانات کی روشنی

میں ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ابن قیّم اور اس کے استاد محترم شیخ الاسلام ابن تیمیہ صفات باری تعالے کے اثبات میں علماء سلف کے جانشین ثابت ہوئے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اکابر اللہ تعالے کے لئے سات صفات معانی ثابت کرتے تھے جیسا کہ علماء سلف

---

[1] البقرہ - ۲۵۵

[2] الرسالۃ التدمریۃ ص ۱۲ -

کا نظریہ ہے اور معتزلہ و اشاعرہ کے خلاف تھے۔ میرے خیال میں حق کا راستہ وہی ہے جس پر سلف اور ان کے متبعین گامزن تھے۔ کیونکہ معتزلہ صرف اس لئے صفاتِ معانی کے منکر تھے کہ اس سے قدماء کا تعدّد لازم آتا ہے۔ مگر ان کی یہ بیان کردہ علّت نہایت بے جان اور بودی ہے کیونکہ قدماء کا تعدّد اس صورت ممنوع ہے کہ جب اس سے الٰہ (معبود) کا تعدّد لازم آتا ہو۔ معبودِ برحق کو جو ذاتِ قدیم ہے اگر قدیم صفات سے موصوف مانا جائے تو اس سے الٰہ کا تعدّد لازم آنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ کوئی شخص بھی اس بات کا قائل نہیں کہ صفاتِ قدیمہ مثلاً قدرتِ قدیمہ یا ارادہ قدیم الٰہ ہیں تاکہ قدماء کا تعدّد لازم آنے کا خطرہ ہو۔

اشاعرہ کا ذاتِ باری تعالےٰ کو سات صفاتِ معانی سے موصوف قرار دینا بلاشبہ حق ہے۔ مگر ذات خداوندی کا جامع صفات کمال ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ اسے ان تمام صفات کمال کا مجموعہ تسلیم کیا جائے جو قرآن و سنت میں مذکور ہیں۔ علماء سلف ابن تیمیہ اور ابن قیّم اس کے قائل ہیں۔

ابن قیّم نے کتاب و سنت کے دلائل کے علاوہ مخلوقاتِ علوی و سفلی کو بھی ذاتِ خداوندی کے مجموعۂ صفات کمال ہونے کی دلیل ٹھہرایا ہے۔ ان کے نزدیک اثباتِ صفات کے طرق میں سے یہ بھی ایک طریق ہے[1]

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۷ تا ۲۳۱۔

۴۱۔ آیاتِ متشابہات اور ابنِ قیمؒ

آیاتِ متشابہات کے ضمن میں مندرجہ ذیل مسائل زیرِ بحث ہوں گے۔

۱۔ ذاتِ باری تعالیٰ کی مخلوقات سے عدمِ مشابہت۔

۲۔ علماءِ سلف کا طرزِ فکر و نظر۔

۳۔ آیاتِ متشابہات کے بارے میں معتزلہ کا موقف۔

۴۔ ابنِ قیمؒ کے نظریہ کا تنزیہہ اور عدمِ تاویل پر مبنی ہونا۔

۵۔ آیاتِ متشابہات کے بارے میں ابنِ قیمؒ کا صحابہ سے تاثر۔

۶۔ تشبیہ و تجسیم کے الزامات سے ابنِ قیمؒ کی برأت۔

اب ہم باری باری ان مسائل پر گفتگو کریں گے۔

۱۔ ذاتِ باری تعالیٰ کی مخلوقات سے عدمِ مشابہت:

ذاتِ خداوندی کا مجموعۂ صفاتِ کمال ہونا اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ مخلوقات میں سے کسی کے مشابہ نہ ہو۔ ورنہ اس کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حادث کسی مُحدِث کا محتاج ہوتا ہے اور جو محتاج ہو وہ الٰہ نہیں بن سکتا۔ قرآن میں اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ

خدا کی مخلوقات سے عدمِ مشابہت ایک ایسی بات ہے جس میں کوئی ابہام اور اشتباہ نہیں پایا جاتا۔ البتہ کتاب و سنت میں بعض ایسی آیات و احادیث پائی جاتی ہیں جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حوادث سے مشابہت رکھتا ہے۔ مثلاً وہ آیاتِ قرآنیہ جن میں خدا کے ہاتھ، چہرہ اور آنکھ کا ذکر ہے یا وہ احادیثِ نبویہ جن میں خدا کے پہلے آسمان پر نازل ہونے کا تذکرہ ہے۔ یا خدا کی انگلی کا ذکر ہے۔ ان آیات و احادیث کی بناء

پر علماء کے درمیان متعدد علمی مباحث پیدا ہو گئے۔ذیل میں ہم ان کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔

۲۔ علماء سلف کا طرز فکر و نظر:۔ علماء سلف کے نظریہ کا حاصل دو امور ہیں۔

۱۔ آیت قرآنی " لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ " کے پیش نظر ذات باری کو حوادث کی مشابہت سے منزّہ قرار دیا جائے۔

۲۔ آیات کو ظاہر پہ محمول کیا جائے اور ان کی تاویل نہ کی جائے، مبادا تاویل کرکے خدا کے کلام کا وہ مطلب ظاہر کریں۔جو اس کی مراد نہ تھی۔لہٰذا وہ بلاتاویل ظواہر آیات پر ایمان لاتے ہیں۔

علماء سلف ان دو اصولوں کے پابند تھے اس کی توضیح ابن خلدون کے درج ذیل بیان سے ہوتی ہے۔

ابن خلدون لکھتے ہیں:۔

قرآن حکیم کی متعدد آیات میں وارد ہے کہ معبود برحق تنزیہہ مطلق سے موصوف ہے۔ایسی آیات ظاہر الدلالت اور اپنے باب میں بالکل واضح ہیں لہٰذا ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور اقوال صحابہ و تابعین میں ان کی ظاہری تفسیر کی گئی ہے۔قرآن مجید میں چند ایک آیات ایسی بھی ہیں جن سے ذات وصفات میں تشبیہہ کا وہم پیدا ہوتا ہے علماء سلف نے اس ضمن میں یہ پہلو اختیار کیا کہ انہوں نے ان دلائل کو ترجیح دی جو تنزیہہ پر مشتمل ہیں۔کیونکہ وہ تعداد میں زائد ہیں اور ان کا مفہوم بھی واضح ہے وہ تشبیہہ کو محال تصور کرتے ہیں ان کا فیصلہ ہے کہ تشبیہہ پہ مشتمل آیات کلام الٰہی ہیں۔لہٰذا ہم ان پر ایمان لاتے ہیں اور بحث و تاویل کے ذریعہ ہم ان کے معانی حاصل کرنے کی الجھن میں نہیں پڑتے۔کثیر علماء سلف فرمایا کرتے تھے کہ " اَقْرَءُوْهَا كَمَا جَاءَتْ "۔اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ ان آیات پر ایمان لایئے مگر ان کی تاویل سے اجتناب کیجئے کیونکہ ممکن ہے یہ خدا کی جانب سے موجب ابتلا ہوں۔لہٰذا یہاں توقف کرنا

چاہیئے[1] اور ان کو مان لینا چاہیئے۔

عبدالکریم شہرستانی اہل سنت کو صفاتیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ خدا کے لئے صفاتِ خبریہ مثلاً دونوں ہاتھ، دونوں پاؤں، ثابت کرتے ہیں اور ان کی تاویل نہیں کرتے۔ ان صفات کو وہ اپنی اصطلاح میں صفات خبریہ کہتے ہیں۔

قرآنی آیات میں اس قسم کی جو خبریں وارد ہیں، ان میں اہل سنت کے دو فرقے ہیں۔ ایک فرقہ ان کی اس طرح تاویل کرتا ہے۔ جس قسم کا احتمال اس میں موجود ہوتا ہے۔ دوسرا گروہ تاویل نہیں کرتا ان کا خیال ہے کہ ہمیں عقلی طور پر معلوم ہے خدا کی مثل کوئی چیز نہیں۔ لہٰذا نہ وہ کسی مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق اس کے مماثل ہے یہ ہمارا قطعی خیال ہے اور اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں۔ البتہ جو آیات اس ضمن میں وارد ہیں۔ ہم ان کا مفہوم واضح نہیں کر سکتے۔ مثلاً۔

۱۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى۔ (رحمٰن جس نے عرش پر قرار پکڑا)

(طٰہٰ - ۵)

۲۔ جَآءَ رَبُّكَ (الفجر۔ ۲۲) (آیا تیرا رب)

اور اسی قسم کی دیگر آیات۔ ان آیات کی تفسیر و تاویل معلوم کرنا۔ ہمارے لئے ضروری نہیں۔ بلکہ ہمارا فرض یہ ہے کہ کسی کو خدا کا شریک نہ ٹھہرائیں اور اس کو تشبیہ و مثال سے منزہ خیال کریں اور ہم یقینی طور پر اس کے معتقد ہیں[2]

اہل ظاہر کی رائے: امام احمد بن حنبل، داؤد بن علی اصفہانی اور ائمہ سلف کی ایک جماعت جو اپنے پیش رو اہل الحدیث مثلاً امام مالک، مقاتل بن سلیمان کی راہ پر گامزن تھے اور ان کی روش میں بڑی سلامت روی پائی جاتی ہے آیات متشابہات کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"ہم کتاب و سنت کے ظواہر پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ معلوم کر لینے کے بعد کسی تاویل کی ضرورت محسوس نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات

---

[1] مقدمہ ابن خلدون طبع بیروت ۱۹۷۸ء طبع اول صفحہ ۴۰۵

[2] الملل والنحل از شہرستانی ج ۱ ص ۱۱۶ - ۱۱۷ -

میں سے کسی چیز کے مشابہ نہیں بلکہ جو چیز بھی ذہن انسانی میں راہ پائے گی اللہ تعالٰی اس کے خالق ہوں گے۔ تشبیہ سے اس حد تک کنارہ کش تھے کہ جو شخص خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا) تلاوت کرتے وقت اشارہ کرنے کے لیے اپنا ہاتھ ہلائے۔ "قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ"، (مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے) حدیث نبوی روایت کرتے وقت دل کی طرف اشارہ کرے تو اس کا ہاتھ قطع کرنا، اور انگلی کو اکھاڑ پھینکنا واجب ہے۔ یہ نقطہ نظر انھوں نے دو وجوہات کی بنا پر اختیار کیا۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے قرآن حکیم میں تاویلات سے منع کیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا - (آل عمران - ۷)

(حالانکہ مراد اصلی اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ علم میں پوری مہارت رکھتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے یہ سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہیں)

لہٰذا علماء سلف فرماتے تھے کہ ہم زیغ سے احتراز کرتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تاویل ایک ظنی چیز ہے اور صفاتِ باری میں ظن کی بنا پر کوئی بات کہنا ناروا ہے۔ بعض اوقات تاویل کی بنا پر آیات کو ایسا معنی پہنا دیا جاتا ہے، جو خدا کی مراد نہیں ہوتی۔ ہم علماء راسخین کی طرح کہتے ہیں۔ "كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا" (سب آیات ہمارے رب کی نازل کردہ ہیں) ہم ان کے ظاہر پر ایمان رکھتے، باطن کی تصدیق کرتے اور ان کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہیں۔ ہم شرعاً ان آیات و احادیث کے معانی معلوم کرنے کے لئے مکلف و مامور نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ ایمان کی شرط نہیں اور نہ ایمان کے ارکان سے اس کا کوئی تعلق ہے[1]"

---

[1] الملل والنحل از شہرستانی ج ۱ ص ۱۳۷ - ۱۳۸۔

علامہ مقریزی کی رائے: علامہ مقریزی آیات متشابہات کے بارے میں علماء سلف کا موقف بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"اسلاف کرام" وجہ اور ید" کا اطلاق خدا وند تعالےٰ پر اسی طرح کرتے ہیں جس طرح قرآن میں وارد ہے۔ مشابہت کی نفی کرتے اسے عیوب ونقائص سے مبرّا سمجھتے مگر یہ نہ کہتے کہ وہ صفات سے عاری ہے۔ وہ صفات کو بلا تاویل خدا کے لئے ثابت کرتے ہیں کتاب اللہ کے ماسوا ان کے نزدیک خدا کی وحدانیت کی کوئی دلیل نہ تھی [1]"

علامہ صابونی کی رائے:۔ اہل سنّت اللہ تعالےٰ کو ان صفات سے موصوف قرار دیتے ہیں جو وحی الٰہی میں وارد ہیں، یا جن کی شہادت آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے دی ہے اور وہ اس کی صفات کو مخلوقات سے متشابہ نہیں تصور کرتے۔ چونکہ قرآن میں وارد ہے۔

"لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ" (سورہ ص۔ ۷۵) "جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا"

وہ اس پر ایمان لاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فی الواقع حضرت آدم کو اللہ تعالےٰ نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا اور اس کی تاویل نہیں کرتے نہ وہ معتزلہ اور جہمیہ کی طرح خدا کے دونوں ہاتھوں سے دو نعمتیں یا دو طاقتیں مراد لیتے ہیں۔ نہ فرقہ مشبّہ کی طرح خدا کے ہاتھوں کو مخلوقات کے ہاتھوں جیسا سمجھتے ہیں وہ اس آیت کریمہ کی پیروی کرتے ہیں۔

"لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (خدا کے مثل کوئی چیز نہیں)

اہل سنت جملہ صفاتِ ایجابیہ مثلاً سمع، بصر، عین، وجہ، سخط، مزح، تقیظ (بیداری) ضحک ہنسی) کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور ان کا علم خدا کو سونپتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ان کی تفسیر و تاویل سے صرف ذات خداوندی ہی آگاہ ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے راسخین فی العلم کے بارے میں فرماتے ہیں۔

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا [2] (آل عمران۔ ۷) (جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔ یہ سب آیات ہمارے

---

[1] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۱۸۱

[2] عقیدۃ السلف از ابو عثمان صابونی

رب تعالیٰ کی نازل کردہ ہیں.

۳- آیات متشابہات کے بارے میں معتزلہ کا موقف:

معتزلہ اللہ تعالےٰ کو حوادث کی، متشابہت سے پاک سمجھتے تھے اور آیات متشابہات کی اس طرح تاویل کرتے کہ وہ تنزیہہ سے ہمکنار نظر آنے لگتیں ہیں وہ اہل سنت کی نسبت زیادہ جری تھے۔ مقام نزاع میں ان کا مسلک زیادہ نفع بخش ہے۔ اس کے مقابلہ میں اہل سنت کا نظریہ مقابلتہً زیادہ سلامت روی پر مبنی ہے۔ معتزلہ آیت کریمہ" لیس کمثلہ شیئ" پر ایمان رکھتے تھے اور جن آیات سے مشابہت کا وہم پیدا ہوتا ہے ان کی تاویل کرتے ۔

قرآن حکیم میں ارشاد ہوتا ہے۔

وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ غُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ۔ (المائدہ ۔ ۶۴)	اور یہود کہتے ہیں کہ خدا کا ہاتھ گردن سے بندھا ہے۔ انہی کے ہاتھ باندھے جائیں اور ایسا کہنے کے باعث ان پر لعنت ہو اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں۔ وہ جس طرح چاہتا ہے خرچ کرتا ہے ۔

معتزلہ اس آیت کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ خدا کا ہاتھ بند ہونے سے مراد بخل ہے قول خداوندی بل یداہ مبسوطتان" میں ظاہری طرز بیان اختیار کیا گیا ہے۔ اور اس سے مراد غایت جودوکرم اور نفی بخل ہے۔ کیونکہ جب سخی انتہائی سخاوت پر آمادہ ہوتا ہے۔ تو اپنی دولت دونوں ہاتھوں سے لٹانے لگتا ہے۔ اسی سے مجازاً یہ محاورہ قرار پایا۔[۱]

۲- قرآن حکیم میں دوسری جگہ فرمایا۔

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (طٰہٰ ۔ ۵)	(رحمٰن نے عرش پر قرار پکڑا)

معتزلہ اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کو بادشاہ بنانا مقصود ہوتا ہے تو اسے تخت سلطنت پر فائز کیا جاتا ہے لہٰذا" استواء علی العرش کنایہ ہے حکومت

---

۱ الکشاف للزمخشری ج ۱ ص ۳۵۱

وسلطنت سے عربی میں بولتے ہیں۔ فلان علی العرش اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ بادشاہ ہے اگرچہ وہ کبھی تخت پر نہ بیٹھا ہو۔ اور وہ اس معنی میں کافی معروف ہو چکا ہے[1]

ایک اور جگہ فرمایا۔

۳۔ وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ (الرحمٰن۔ ۲۷) (اور تمہارے پروردگار کی ذات جو صاحب جلال وعظمت ہے باقی رہے گی)

معتزلہ اس آیت میں وَجْهُ اللّٰهِ سے خدا کی ذات مراد لیتے ہیں وجہ سے ایک شئی کامل اور ذات مراد ہوتی ہے۔

مکہ کے مسکین لوگ کہا کرتے تھے۔

اَيْنَ وَجْهُ عَرَبِيٍّ كَرِيْمٍ يُنْقِذُنِيْ مِنَ الْهَوَانِ[2] :- کوئی باعزت عربی شخص کہاں موجود ہے کہ مجھے اس ذلت سے چھڑائے۔

۴۔ قرآن میں آتا ہے :-

يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ (النحل۔ ۵۰) وہ اپنے رب سے ڈرتے ہیں جو ان کے اوپر ہے۔

اس آیت میں مِنْ فَوْقِهِمْ ظرف ہے اگر اسے يَخَافُوْنَ کے متعلق قرار دیا جائے تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ وہ خدا سے ڈرتے ہیں کہ کہیں آسمان سے اُن پر عذاب نازل نہ کر دے اور اگر اسے ربّھم سے حال قرار دیا جائے تو آیت کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ وہ اس خدا سے ڈرتے ہیں جو ان سے بلند مرتبہ اور ان پر غالب ہے۔ جیسے دوسری آیت میں وارد ہے " وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ" (الانعام۔ ۱۸) نیز فرمایا " وَاِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُوْنَ[3] " (الاعراف۔ ۱۲)

۵۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔

وَهُوَ اللّٰهُ فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ۔ (الانعام۔ ۳) اللہ تعالےٰ آسمان میں بھی ہے اور زمین میں بھی وہ تمہارے پوشیدہ اور ظاہر کو جانتا ہے۔

---

[1] الکشاف ج ۲ ص ۴۲۷
[2] ایضاً ص ۱۳۳
[3] تفسیر کشاف ج ۲ سورۃ النحل

معتزلہ کے نزدیک اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ خدا زمین و آسمان میں معبود ہے جس طرح دوسری آیت میں فرمایا۔

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ (الزخرف۔ ۸۴) — وہ آسمان میں بھی معبود ہے اور زمین میں بھی۔

یا اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی الوہیت آسمان و زمین میں معروف ہے یا یہ معنی کہ وہ خدا ہونے میں منفرد ہے۔ اس آیت کا مطلب یہ بھی لیا جا سکتا ہے کہ صرف اسی کو زمین و آسمان میں اللہ کے نام سے پکارا جا سکتا ہے اور اس نام میں دوسرا کوئی اس کا شریک نہیں ہے[1]۔

۴۔ ابن قیم کے نظریہ کا تنزیہہ اور عدم تاویل پر مبنی ہونا:

ابن قیم کا مسلک آیات متشابہات کے بارے میں دو اصولوں پر مبنی ہے۔

۱۔ آیت کریمہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ کے پیش نظر خدا کو حوادث کی مشابہت سے پاک سمجھنا۔

۲۔ آیات کے ظاہری مفہوم پر ایمان لانا اور ان کی تاویل سے باز رہنا۔

ابن قیم اپنی تصانیف میں عدم تاویل کی طرف دعوت دیتے ہیں اور متعدد مقامات پر تاویل کی مذمت بیان کرتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں۔

> "جو لوگ آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کی ایسی دُور از کار تاویلیں کرتے ہیں جن کا ذکر کتاب و سنت میں کہیں نہیں۔ ان کے لئے یہی بات کافی ہے کہ وہ خدا پر جھوٹ باندھتے، اپنے افکار آراء کو وحی الٰہی سے مقدم سمجھتے اور انہیں مندرجاتِ کتاب و سنت کے لئے معیار ٹھہراتے ہیں[2]"

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں۔

---

[1] تفسیر کشاف ج ۱ سورۃ الانعام

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۶۷

"تاویل کے سوا آخر وہ کیا چیز ہو سکتی ہے جس کی بناء پر جنگ جمل، جنگ صفین، واقعہ حرّہ، فتنہ ابن زبیر اور دوسرے مواقع پر مسلمانوں کا خون بہایا گیا حضرت عثمان رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی مظلومانہ شہادت جس نے امت مسلمہ میں ہمیشہ کے لئے فتنہ اور خونریزی کا دروازہ کھول دیا جو اب تک بند نہیں ہوا صرف تاویل ہی کی رہینِ منّت ہے[1]۔

ابن قیّم کا خیال ہے کہ صرف تاویل ہی کی بنا پر مسلمانوں میں فتنہ پے دری اور خونریزی کا دروازہ کھلا سب سے پہلے اس راہ میں حضرت عثمان نے جام شہادت نوش کیا پھر پیہم مسلمان آلام و حوادث کا شکار ہوتے رہے تا آنکہ اُن کا رعب وداب جاتا رہا۔

" ابن قیّم رقمطراز ہیں۔

"جب شارع علیہ السلام کو بذریعہ وحی معلوم ہوا کہ آگے چل کر امت محمدی میں بڑے ہولناک واقعات پیش آئیں گے اور ان کا وقوع پذیر ہونا ناگزیر ہے تو آپ نے فرمایا میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی ایک کے سوا سب دوزخی ہوں گے۔ جنتی فرقہ سے وہ جماعت مراد ہے جو تاویل نہ کرتی ہو اور ظواہر شرع کی راہ پہ گامزن ہو[2]"

۵۔ آیات متشابہات کے بارے میں ابن قیّم کا صحابہ سے تاثّر:

آیات متشابہات کے بارے میں ابن قیّم نے صحابہ سے متاثر ہو کر یہ نظریہ اختیار کیا خدا کے اسماء و صفات میں صحابہ کا کوئی اختلاف نہ تھا۔ اس لئے صحابہ کے منہج و مسلک کی پیروی محل تعجب نہیں کیونکہ ابن قیّم آثار صحابہ کے سرگرم پیرو تھے۔ آپ عقائد میں علماء سلف کے متبع تھے اور فرقہ ہائے جدید و قدیم کے آراء و افکار سے یکسر بیزار تھے۔ آپ کے مندرجہ ذیل قول سے ان کا جذبہ اتباعِ صحابہ آشکارا ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سب کے سب سالار امت اور کامل الایمان

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۹۹

[2] اعلام الموقعین ج ۴ ص ۴۰۰۔

تھے۔ اگرچہ وہ بہت سے شرعی مسائل میں مختلف الخیال تھے مگر بحمد اللہ
خدا کے اسماء و صفات سے متعلق کسی ایک مسئلہ میں بھی ان کے یہاں کبھی
اختلاف نہیں واقع ہوا۔ بلکہ وہ سب کے سب کتاب و سنت کے ظواہر
و نصوص کے متبع تھے۔ نہ وہ تاویل و تحریف سے انہیں تبدیل کرتے نہ ان
کے حقائق سے صرف نظر کر کے انہیں مجاز پہ محمول کرتے، بلکہ ان کی اطاعت
میں نیازمندانہ سر تسلیم و رضا جھکا دیتے اور ایمان و تعظیم سے ان کو اپنے
سینہ میں جگہ دیتے تھے۔[1]"

ابن قیم کا مندرجہ ذیل بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ وہ ظواہر آیات سے استدلال کرتے تھے۔ ان پہ اسی طرح ایمان لاتے جس طرح وہ وارد ہوئی ہیں۔ ان کی تاویل سے رکتے اور ان کے معانی کی حقیقت خدا تعالیٰ کے سپرد کرتے تھے لکھتے ہیں:۔

"ہم اپنی کتاب" الصواعق" میں بیان کر چکے ہیں کہ دین و دنیا کے
فساد کی اصل وجہ آیات صفات کی تاویل کرنا اور ان کے اصل معانی
کو تبدیل کرنا ہے۔ تاویل ہی کی بناء پہ اسلامی سلطنت کو زوال آیا اور
دشمنان دین ہم پہ مسلط ہو گئے۔ کتاب و سنت میں جو آیات صفات
وارد ہوئی ہیں جو شخص ان میں غور و فکر کرنے کی زحمت گوارا کرتا ہے
اس پہ یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ ان میں تاویل کا احتمال ہی نہیں
مثلاً قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے۔

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ۔ (الانعام-۱۵۸)	وہ تو صرف اس بات کے انتظار میں ہیں کہ فرشتے ان کے پاس آجائیں۔ اللہ تعالیٰ بذات خود حاضر ہوں یا اس کی بعض نشانیاں ظہور پذیر ہوں۔

اس آیت کریمہ میں جو تقسیم پائی جاتی ہے کہ خدا کے فرشتے ان کے پاس آئیں۔ ذات خداوندی خود حاضر ہو یا اس کی بعض نشانیاں رونما ہو جائیں۔ اس تقسیم کے ہوتے ہوئے اس

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۵۵۔

آیت میں یہ احتمال کیونکر پایا جاسکتا ہے کہ خدا کے آنے سے مراد فرشتوں کا آنا ہے یا اس کی آیات کا ظہور ہے ؟ اور اس آیت کے سیاق وسباق کو ملحوظ رکھتے ہوئے ذات خداوندی کے آنے کے سوا اور کوئی چیز کیونکر مراد لی جاسکتی ہے ؟

اسی طرح آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں ۔

"تم اس طرح بچشم خود اللہ تعالےٰ کو دیکھو گے جیسے چودھویں کے چاند کو دیکھتے ہو جب کہ بادل حائل نہ ہو۔ یا جس طرح روز روشن میں آفتاب نصف النہار کا معائنہ کرتے ہو"

ظاہر ہے کہ کشف وظہور کے بعد اس حدیث میں تاویل کی گنجائش کیونکر پیدا ہوسکتی ہے۔ کوئی دین دار اور دانشمند آدمی اس ضمن میں ذرا بھر شبہ نہیں کر سکتا[1]

استواء علی العرش کے مسئلہ میں فرماتے ہیں ۔

"جب کوئی مدعی اس میں تاویل کا دعویٰ دار ہو تو اس کا دعویٰ بلا دلیل تسلیم نہیں کیا جائے گا[2]"

تاویل کی مذمت میں فرماتے ہیں ۔

"محرفین کی تاویلات اسلام میں ایک عظیم مصیبت ہیں۔ جامع القرآن ذوالنورین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کا واقعہ صرف تاویل کی بناء پر پیش آیا[3]"

آگے چل کر ارشاد فرماتے ہیں ۔

"کسی تحریف وتعطیل اور تشبیہ کے بغیر ہم ذات خداوندی کو انہیں صفات سے موصوف قرار دیتے ہیں جو خود اس نے کتاب حکیم میں بیان

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۶ - ۲۲۷

[2] الکافیۃ الشافیۃ ص ۵۸

[3] حوالہ مذکور ص ۵۸ - ۵۶

فرمائیں یا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کا تذکرہ کیا ہم اس کو نقائص وعیوب اور مخلوقات کی تشبیہ سے منزّہ سمجھتے ہیں. کوئی چیز اس کی مثل نہیں اور وہ سمیع و بصیر ہے۔ ہم اس کی صفات کے بارے میں اسی قسم کی گفتگو کرتے ہیں جیسے ذات اقدس کے متعلق. جیسے اس کی ذات عدیم النظیر ہے. اسی طرح اس کی صفات بھی شبیہ و نظیر سے پاک ہیں. لہٰذا اس کی ذات وصفات اور افعال میں کوئی اس کی مثل نہیں ہے۔ ہم خدا کی صفات کو مخلوقات کی صفات سے مشابہ قرار نہیں دیتے اور نہ افترا پردازی کرنے والوں اور طعن و تشنیع کرنے والوں کے ڈر سے اس کی کسی صفت کی نفی کرتے ہیں[۱]"

یہ ہے ابن قیمؒ کے مسلک کا خلاصہ ان صفاتِ عامہ اور صفات خبریہ کے بارے میں جن میں کوئی آیت قرآنی یا حدیث نبوی وارد ہو چکی ہو. جب ہم ابن قیمؒ اور علماء سلف کے نظریات کو تقابلی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو ان کو بالکل ایک دوسرے سے ہم آہنگ پاتے ہیں اور سر مو فرق نہیں دیکھتے۔ ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ آپ کا طریق استدلال اور انداز بحث "کلیۃً" آپ کے مقرر کردہ نصب العین کے مطابق ہے اور آپ علماء سلف کے مسلک کی پیروی کی دعوت دینے میں بڑے صادق وامین تھے۔

۴۔ **تشبیہ و تجسیم کے اتہامات سے ابن قیمؒ کی برّیت :۔** ابن قیمؒ کی کتب سے پیش کردہ اقتباسات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن قیمؒ کا دامن تشبیہ و تجسیم کے ان الزامات سے پاک ہے جو آپ کے حاسدوں اور دشمنوں نے آپ پر عائد کئے ہیں۔ ابوالحسن تقی الدین علی بن عبدالکافی السبکی الکبیر المتوفی ۷۵۶ھ نے قصیدہ نونیہ[۲] ابن قیمؒ کے رد میں "السیف الصیقل" نامی ایک کتاب لکھی ہے. قصیدہ نونیہ اور دیگر تصانیف ابن قیمؒ کا بے لاگ قاری آپ کو دشمنوں کے خود ساختہ اعتراضات اور الزامات سے بری الذمہ قرار دے گا. کسی وجہ سے ابن قیمؒ کے خلاف بغض و عناد کے جذبات تادیر قائم رہے اور جلد زوال پذیر نہ ہو سکے۔ شیخ محمد زاہد الکوثری نے بھی ابن قیمؒ کو

---

[۱] حوالہ مذکور ص ۱۰ مطبع تقدم

[۲] نونیہ ابن قیمؒ کا اصلی نام الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیہ ہے۔

شدید حملوں کا نشانہ بنایا۔ علامہ کوثری کے حملے آگ کی طرح ہیں کہ اس میں مشک ڈالی جاتی ہے۔ تو اس کی خوشبو اِدھر اُدھر پھیل جاتی ہے۔ ان کے حملوں نے ابن قیمؒ کے نظریات کو نقصان نہیں پہنچایا بلکہ ان کی تاثیر علامہ کوثری کے اعتراضات سے دو بالا ہو گئی۔ بخدا میں نے جب سبکی اور کوثری کے اعتراضات کا مطالعہ کیا تو ابن قیمؒ کی تنزیہہ دبراءت پر میرے ایمان میں مزید ترقی ہوئی۔

۴۲۔ مسئلہ افعالُ العِباد اور ابنِ قیّم

افعال العباد کے مسئلہ کے مندرجہ ذیل پہلوؤں پر روشنی ڈالی جائے گی۔

۱۔ افعال العباد کے مسئلہ کی حقیقت۔
۲۔ جبریہ کا مذہب اور اس کی تردید۔
۳۔ مسئلہ افعال العباد میں معتزلہ کا موقف اور اس کا بُطلان۔
۴۔ امام اشعری کی رائے۔
۵۔ مسئلہ افعال العباد میں ابن تیمیہ اور ابن قیّم کا نقطۂ نظر۔
اور مخالفین کے نظریات کا ابطال۔
۶۔ اہل سنت کے مسلک کی تائید اور ابن قیّم
۷۔ علامہ بغدادی و صابونی کے بیانات کی روشنی میں علماء سلف کا زاویۂ نگاہ۔
۸۔ اہل سنت اور ابن تیمیہ و ابن قیّم کے نظریات کی یگانگت۔

۱۔ افعال العباد کے مسئلہ کی حقیقت: انبیاء کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اوامر کی تعمیل کا حکم دیا اور منہیات سے روکا۔ انبیاء نے واضح کیا کہ احکام کی تعمیل کرنے والا اور منہیات سے باز رہنے والا اجر و ثواب پائے گا۔ اوامر کی مخالفت کرنے والا اور منہیات کا ارتکاب کرنے والا سزا کا مستحق ٹھہرے گا۔

یہ ثواب و عقاب جو بندوں کے افعال پر مترتب ہوتا ہے۔ علماء کے مابین محلِ نزاع قرار پایا اور اس کے متعلق یہ سوال پیدا ہوا کہ آیا بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے تاکہ اُسے جزا و سزا دی جائے اور اس کی ذمہ داری اسی حد تک محدود ہو یا اللہ تعالیٰ ہی تمام اشیاء اور بندوں کے افعال کا پیدا کنندہ ہے۔

۲- جبریہ کا مذہب اور اس کی تردید: اسلام میں ایک فرقہ جبریہ کے نام سے معروف ہے اس کا بانی جہم بن صفوان تھا۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور انسان مجبور محض ہے۔ اعمال اسی طرح مجازاً انسان کی جانب منسوب ہوتے ہیں۔ جیسے جمادات کی طرف حالانکہ جمادات میں اعمال سرانجام دینے کی صلاحیت موجود نہیں۔ انسان اور جمادات میں صرف ظاہری فرق پایا جاتا ہے۔ انسان بظاہر مختار اور دراصل مجبور ہے۔ جب کہ جمادات بظاہر بھی مجبور نظر آتے ہیں اور حقیقت میں بھی غیر مختار ہیں یہ کہنا کہ فلاں نے لکھا یا فلاں نے قتل کیا مجاز ہے کیونکہ کاتب اور قاتل دراصل خدا کی ذات ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہا جائے "درخت پھل دار ہوا پتھر نے حرکت کی"۔

جزا و سزا جبر ہے اسی طرح شرعی احکام کا مکلف کرنا بھی جبر ہے۔

جبریہ نے یہ نظریہ اس لئے اختیار کیا ہے کہ اگر بندے کو اپنے افعال کا خالق ٹھہرایا جائے تو اس سے قدرت خداوندی میں قصور کا ہونا لازم آتا ہے۔ نیز اس سے یہ محال لازم آتا ہے کہ خالق ہونے میں بندے بھی خدا کے شریک و سہیم ہیں۔

حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیۡءٍ (الزمر-۶۲) (خدا ہر چیز کا خالق ہے)

نیز فرمایا۔

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمۡ وَمَا تَعۡمَلُوۡنَ (الصافات-۹۶) خدا نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔

اگر جبریہ کے مذہب کو حق مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ احکام شرعیہ، ثواب و عتاب اور انبیاء کی بعثت قطعی طور پر بے کار ہے۔ جب بندہ اپنے افعال و اعمال پر مجبور ہے تو وہ ناکردہ گناہوں کی سزا کیونکر پائے گا اور غیر کے اعمال کا کیونکر ذمہ دار ہوگا۔ جب بندہ کی حقیقت اس پر سے زیادہ نہیں جیسے ہوا اِدھر اُدھر لئے جا رہی ہو۔ تو انبیاء کی بعثت سے فائدہ؟ جبریہ کے مذہب کے مطابق چاہئے تھا کہ بنی نوع آدم کی طرح جمادات کو بھی انبیاء کے سلسلہ سے سرفراز فرمایا جاتا۔ علامہ بغدادی افعال العباد کے مسئلہ میں جبریہ کا نظریہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا اعمال و افعال کو انجام نہیں دیتا۔ افعال مجازاً"

مخلوقات کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے آفتاب ڈھل گیا، چکی گھومنے لگی۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی فاعل نہیں اور جو صنعت ان کی جانب منسوب کی گئی ہے وہ اس کی استطاعت سے محروم ہیں۔[۱]"

عبدالکریم شہرستانی نے جہم بن صفوان کے نظریات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔

قدرت حادثہ کے بارے میں جبریہ کا نظریہ یہ ہے کہ انسان کسی چیز پر قادر نہیں۔ اس میں استطاعت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ وہ اپنے افعال میں مجبور ہے۔ نہ اس میں قدرت ہے نہ ارادہ اور نہ اختیار۔ خدا تعالیٰ انسان میں افعال کو اسی طرح پیدا کر دیتے ہیں جس طرح جمادات میں۔ پھر یہ افعال مجازاً اس کی طرف منسوب کر دیئے جاتے ہیں جیسے جمادات کی طرف مثلاً کہا جاتا ہے۔ درخت پھل لایا۔ پانی جاری ہوا، پتھر میں حرکت پیدا ہوئی، آفتاب غروب ہوا یا طلوع ہوا۔ آسمان ابر آلود ہوگیا، بارش ہونے لگی زمین پر پھول پودے اُگنے لگے۔ وغیرہ وغیرہ۔ افعال کی طرح سزا و جزا بھی جبر پر مبنی ہے جبریہ کا نظریہ ثابت ہوگیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ شرعی احکام بھی جبر پر مبنی ہوں گے۔[۲]"

۳۔ اَفعالُ العِباد میں معتزلہ کے موقف کا اِبطال:

معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنی قدرت اور آزادی سے افعال کو انجام دیتا ہے۔ وہ کسی چیز پر مجبور نہیں۔ اگر چاہے کرے اور اگر چاہے نہ کرے یہی وجہ ہے کہ اطاعت کی صورت میں وہ صلہ پاتا ہے۔ اور نافرمانی کرنے پر سزا ملتی ہے وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہاتھ کی اختیاری حرکت اور رعشہ والے کی حرکت میں فرق ہے۔ پہلی قسم کی حرکت اختیاری ہے اور دوسری اضطراری۔ اسی طرح جو شخص منارہ پر چڑھ رہا ہو اور دوسرا گر رہا ہو تو دونوں کی حرکت یکساں نہیں ہے۔ پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری

---

[۱] الفرق بین الفرق البغدادی مطبع المعارف ص ۱۹۹

[۲] الملل والنحل للشہرستانی المکتبۃ الادبیۃ مصر ص ۱۱۰ - ۱۱۱ -

اضطراری، دونوں مثالوں میں پہلی حرکت بندے کی قدرت اور آزادی پر مبنی ہے اور اسے حرکت کرنے کا اختیار ہے۔

دوسری حرکت اس کی قدرت اور ارادہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ خدا کی قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے۔ باقی افعال اختیاریہ بھی اسی طرح ہیں۔ منجملہ دیگر دلائل کے وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہوتا تو جزا و سزا اور شرعی احکام بے کار ہو جاتے لیکن بندہ جب افعال خود بخود انجام دے سکتا تو اسے احکام کا مکلّف کرنا بے کار ہے۔ بندہ جن افعال کا خالق نہیں ان کی بنا پر اسے سزا کا مستوجب بنانا بھی قرین انصاف نہیں وہ یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ جبریہ کے قول کے مطابق اگر خدا کو بندہ کے افعال کا خالق تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے ہی پیدا کردہ افعال سے راضی نہیں اور ان پر اظہار غیظ و غضب کر رہا ہے۔

معتزلہ نقلی دلائل کے طور پر قرآن حکیم کی چند آیات پیش کرتے ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے بندوں کے افعال کو ان کی جانب منسوب کیا ہے۔

مثلاً فرمایا :۔

"مَنۡ یَّعۡمَلۡ سُوۡٓءًا یُّجۡزَ بِہٖ" (النساء - ۱۲۳) — جو بُرا کام کرے گا اسے اس کا بدلہ دیا جائے گا۔

نیز فرمایا :۔

"اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوۡا مَا بِاَنۡفُسِہِمۡ" (الرعد - ۱۱) — اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت کو تبدیل نہیں کرتے جب تک کہ وہ اپنے اخلاق و اطوار کو تبدیل نہ کر لے۔

معتزلہ وہ آیات بھی پیش کرتے ہیں جن میں خدا نے مشیّت کو بندے کے لئے ثابت کیا ہے۔

مثلاً فرمایا :۔

"فَمَنۡ شَآءَ فَلۡیُؤۡمِنۡ وَّ مَنۡ شَآءَ" — جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کا

لے ضحی الاسلام ج ۳ ص ۵۲ - ۵۴

علامہ بغدادی فرقہ معتزلہ کے اصول شمار کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"سب معتزلہ اس عقیدہ میں یک زبان ہیں کہ اللہ تعالےٰ انسانوں و حیوانوں کے افعال کے خالق نہیں ہیں۔ بندے خود ہی اپنے اعمال کو مقدر کرتے ہیں۔ انسانوں اور حیوانوں کے اکساب و اعمال میں خدا کی صنعت و تقدیر کو کوئی دخل نہیں اسی لئے مسلمان معتزلہ کو قدریہ (منکرِ تقدیر) کہتے ہیں[1]۔"

عبدالکریم شہرستانی لکھتے ہیں :-

"معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ بندہ اچھے اور بُرے افعال پر قادر ہے اور وہ ان کا خالق ہے۔ بروزِ قیامت وہ اپنے افعال کی جزا یا سزا پائے گا۔ اللہ تعالےٰ اس بات سے پاک ہے کہ اس کی طرف شر و فساد اور ظلم و معصیت کو منسوب کیا جائے۔ کیونکہ اگر خدا کو ظلم کا خالق قرار دیا جائے تو وہ ظالم ٹھیرے گا۔ جس طرح خالق عدل ہونے کی بنا پر وہ عادل کہلانے کا استحقاق رکھتا ہے[2]۔"

فرقہ معتزلہ کا اصل مقصد یہ تھا کہ انسان کی مسؤلیت کو بڑی حد تک محدود کر دیا جائے اور وہ بڑی حد تک اس میں کامیاب ہوا۔ ان کے زاویۂ نگاہ کے مطابق انسان صرف اسی عمل کی بنا پر جزا یا سزا کا مستحق ہوتا ہے جو وہ اپنی قدرت اور آزادیٔ رائے سے انجام دے اور ظاہر ہے کہ اس سے مسئولیت بڑی حد تک کم ہو جاتی ہے۔

معتزلہ کے اس نقطۂ نظر میں بڑا عیب یہ ہے کہ اس سے معترض کو یہ کہنے کا موقع ملتا ہے کہ اس سے خدا کا عاجز ہونا لازم آتا ہے اور اس امر کا امکان ثابت ہوتا ہے کہ خدا جن افعال کو نہیں چاہتا وہ اس کی مرضی کے خلاف عالمِ وجود میں آجاتے ہیں۔ گویا اس قسم کے اعمال خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ کی حدود سے باہر ہیں۔ حالانکہ خدا ہر چیز پر قادر ہے۔ جو وہ چاہتا ہے وہ وقوع میں آتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔

---

[1] الفرق بین الفرق للبغدادی ص ۹۴

[2] الملل والنحل برحاشیہ الفصل لابن حزم ج ا ص ۵۵ - ۵۶ -

۴۔ افعال العباد میں امام اشعری کی رائے: امام اشعری نے اس اشکال کو حل کرنا چاہا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ بندہ میں ارادہ اور قدرتِ حادثہ پائی جاتی ہے۔ جب بندہ کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو اللہ تعالےٰ اس میں قدرت پیدا کر دیتے ہیں اور اس قدرت کے ساتھ فعل کو بھی عالمِ وجود میں لے آتے ہیں۔ پس بندے کی قدرت کے پیشِ نظر کسب محل ہوتا ہے اور خدا کی قدرت اس فعل کو پیدا کرتی ہے۔ لہٰذا وہ اس کی خالق ہے۔

امام اشعری کا یہ زاویۂ نگاہ جرمنی کے مشہور فلسفی کانٹ سے ملتا جلتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک نیکی کا مفہوم صرف یہ ہے کہ آزادیٔ رائے جو نیک کام کرنے کا جذبہ پیدا کرتی ہو اور بدی نام ہے اس حریتِ فکر کا جو برے اعمال کا شوق دلائے[1]

اس سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ امام اشعری کی رائے میں ثواب وعقاب کا انحصار کسب پر ہے۔ اگلے بیان سے یہ امر واضح ہوگا کہ امام اشعری کا زاویۂ نگاہ کس حد تک معتزلہ سے مختلف ہے۔

امام اشعری اور معتزلہ کے نقطۂ نظر میں سب سے بڑی وجہ امتیاز یہ ہے کہ اشعری کے نزدیک بندہ اپنی قدرت کا خالق نہیں جب کہ معتزلہ بندہ کو اپنی قدرت کا خالق تصور کرتے ہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ اشعری کے نزدیک ثواب وعقاب کا دارومدار بندہ کے کسبِ فعل پر ہے۔ معتزلہ کے نزدیک جزا وسزا کا انحصار بندہ کے خلقِ فعل پر ہے۔

امام اشعری اور جبریہ کے نظریات کے مابین یہ فرق وامتیاز پایا جاتا ہے کہ امام اشعری بندہ کے لئے قدرت وکسب دونوں ثابت کرتے ہیں۔ مگر جبریہ ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی بندے کے لئے ثابت نہیں کرتے۔

شہرستانی امام اشعری کے موقف کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"امام اشعری کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال پر قادر ہے۔ کیونکہ انسان خود محسوس کرتا ہے کہ لرزہ ورعشہ کی بے اختیارانہ حرکات ان حرکات

---

[1] الاشعری از ڈاکٹر حمودہ غرابہ ص ۱۱۶

سے مختلف ہوتی ہے جو ارادہ واختیار کی بنا پر صادر ہوتی ہیں ۔ دونوں قسم کی حرکات میں فرق وامتیاز کا حاصل یہ ہے کہ اختیاری حرکات انسان کی مرضی پر موقوف ہیں، جبکہ غیر اختیاری حرکات میں انسان کے ارادہ کو دخل نہیں ہے۔ اشعری فرماتے ہیں کہ جو فعل بندہ انجام دیتا ہے اس میں قدرتِ حادثہ خدا کی پیدا کردہ ہوتی ہے۔ شہرستانی کہتے ہیں کہ امام اشعری کی رائے کے مطابق قدرتِ حادثہ مختلف اشیاء کو معرض وجود میں لانے کے سلسلہ میں موثر نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدوث کا معاملہ جملہ اشیاء میں مساوی حیثیت کا حامل ہے وہ اشیاء جوہر ہوں یا عرض۔ اگر قدرت حادثہ سے کوئی ایک چیز عالمِ وجود میں آجائے اور وہاں اس کو پیدا کرنے میں موثر ثابت ہو تو اسے تمام محدثات میں موثر ہونا چاہیئے۔

یہاں تک کہ انواع واقسام کے رنگ، مزے، خوشبوئیں اور اس قسم کے دوسرے اعراض بھی قدرت حادثہ کی بنا پر رونما ہو جائیں گے۔ پھر اسی طرح جواہر واقسام کے پیدا کرنے کی صلاحیت بھی قدرت حادثہ میں ہوگی اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قدرتِ حادثہ کی بنا پر آسمان کا زمین پر گر پڑنا بھی جائز تصور کیا جائے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ قدرت حادثہ احداثِ اشیاء میں مؤثر نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی یہ سنت ہے کہ جب بندہ کوئی فعل انجام دینا چاہتا ہے اور وہ اس کے لئے مستعد ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ قدرتِ حادثہ کے ساتھ فعل کو بھی عالمِ وجود میں لے آتے ہیں اس کو کسب کہتے ہیں پس اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے کو ابداع اور احداث کہیں گے اور بندے کا فعل کسب کہلائے گا[1]،،

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اشعری کسی بناء پر قدرتِ حادثہ کو احداث اشیاء میں موثر تسلیم نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر قدرت حادثہ کی بناء پر کوئی شخص کسی چیز کو پیدا کر سکتا تو وہ ہر چیز کو معرض ظہور میں لانے پر قادر ہوتا۔ جس میں سے ایک چیز یہ بھی ہے

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱ ص ۱۲۴ - ۱۲۵ -

کہ وہ آسمان کو زمین پر گرانے کی قدرت رکھتا جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سب کائناتِ ہستی نیست و نابود ہو جاتی۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ بندے کا ارادہ جب فعل کو بر دے کار لانے کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور وہ اس کے لئے ہمہ تن مستعد ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو معرض وجود میں لے آتے ہیں۔ اس وقت بندے کا ارادہ عمل کے لئے ایک ذریعہ بن جاتا ہے اور کسبِ فعل کا ایک جزو تصور کیا جاتا ہے۔

ابن قیم امام اشعری کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں:-

"امام اشعری کی رائے آخر اس بات پر آکر ٹھیری کہ قدرتِ حادثہ جس چیز میں پیدا ہوتی ہے اسے بر دے کار لانے میں مؤثر نہیں ہے۔ قدرتِ حادثہ کی بنا پر نہ مقدور (جس میں قدرتِ حادثہ پیدا ہوتی ہے) اور نہ اس کی صفات میں سے کوئی صفت وقوع پذیر ہوتی ہے۔ بلکہ مقدور اپنی تمام صفات سمیت قدرتِ قدیمہ ہی کی بنا پر واقع ہوتا ہے اور قدرتِ حادثہ اس میں کوئی اثر پیدا نہیں کرتی۔ امام اشعری کے عام اصحاب اس نظریہ میں ان کے ہمنوا ہیں[1]۔"

گذشتہ بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام اشعری کی رائے میں شرعی احکام سے مکلف کرنے اور ثواب و عقاب کا دارومدار کسب پر ہے۔ مگر میرے خیال میں اس سے اصل اعتراض زائل نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بندے کا کسب فعل کو ایجاد کرنے میں مؤثر نہیں لہٰذا اسے شرعی احکام سے مکلف کرنے کا مناط و مدار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب بندے کی قدرت ظہور فعل میں مؤثر نہیں ہے تو اس کا فائدہ؟

امام الحرمین علامہ جوینی کے بیان سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ علامہ موصوف فرقہ جبریہ اور اشاعرہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قدرت واستطاعت کی نفی فہم وعقل کے خلاف ہے۔ اسی طرح بندے میں ایسی قدرت کا ثابت کرنا جو ایجاد فعل میں مؤثر نہ ہو قدرت کی نفی کے برابر ہے[2]۔"

---

[1] شفاء العلیل لابن قیم ص ۱۲۲ -

[2] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱ ص ۱۲۸ -

قدرت غیر مؤثرہ سے امام الحرمین کا اشارہ فرقہ اشاعرہ کی جانب ہے جن کا خیال ہے کہ بندے کی قدرت فعل میں مؤثر نہیں ہے۔ بندے میں صرف کسب پایا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فعل کو معرض ظہور میں لاتے وقت اس کی قدرت فعل کے معاون ہوتی ہے۔

جب کسب اور قدرت ایجادِ فعل میں تاثیر پیدا نہیں کرتے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام اشعری کا نقطۂ نظر اپنے جوہر کے اعتبار سے جبریہ سے ملتا ہے۔ البتہ اشعری کے مذہب میں کسب اور قدرت حادثہ کا اضافہ ہے۔ مگر یہ دونوں ایجادِ فعل میں کوئی تاثیر پیدا نہیں کرتے مزید برآں بعض علماء نے کسب کو محالات میں سے شمار کیا ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں :۔

"بعض متاخرین اشاعرہ نے ان اقتباسات کا خلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ کسب سے مراد وہ اقتران ہے جو قدرتِ محدثہ اور فعل کے مابین وقوع میں آتا ہے۔ سنّت اللہ اسی طرح جاری ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کے وقت اللہ تعالیٰ فعل کو وجود میں لے آتے ہیں۔ البتہ فعل محض بندے کی قدرت اور ارادہ سے پیدا نہیں ہوتا۔ خلقِ فعل اور بندے کی قدرت وارادہ میں اقتران کا نام کسب ہے۔ اس لئے بہت سے دانشمند لوگوں کا خیال ہے کہ کسب محالات میں سے ہے اور یہ بھی ابو ہاشم معتزلی کی مخصوص اصطلاح "احوال" اور نظام معتزلی کی اصطلاح "طفرہ" سے ملتی جلتی ایک اصطلاح ہے"[1]

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۲۲ ابو ہاشم معتزلی عالم ہے اور صفات معانی کے بارے میں منفرد نظریات رکھتا ہے۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ معتزلہ صفات معانی کا انکار کرتے ہیں کیونکہ اس سے دو قدیم الٰہ کا وجود لازم آتا ہے وہ خدا کو صرف عالم اور قادر مانتے ہیں۔ جو مشہور معتزلی عالم جبائی کے نقطۂ نظر کے مطابق ذات قدیم کے دو مختلف اعتبار ہیں یا دو احوال ہیں جیسا کہ ابو ہاشم کا قول ہے (الملل والنحل ج ۱ ص ۵۷-۱۵۸)

نظام بھی مشہور معتزلی عالم ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام معدنیات، نباتات، حیوانات اور انسانوں کو موجودہ صورت میں ایک ہی دفعہ پیدا کر دیا۔ حضرت آدم علیہ السلام نظام کے نقطۂ نظر کے مطابق اپنی اولاد سے قبل پیدا نہیں کئے گئے تھے۔ البتہ خدا نے بعض مخلوقات کو دوسری مخلوقات

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ ہیں تین فرقہ ہائے مختلفہ یعنی جبریہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے معتقدات و افکار ان میں سے کوئی نظریہ بھی ہدفِ تنقید بننے سے بچ نہ سکا اور نہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی دور رس نگاہ میں باریابی پا سکا لہٰذا آپ نے حلِ مشکلات کی ایک راہ نکالی۔ علماء سلف بھی اسی راہ پر گامزن تھے۔ ان کے اختیار کردہ مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کے خالق ہیں۔ انسان اور اس کے قویٰ کو پیدا کرنے والے بھی وہی ہیں۔ اسی نے انسان میں قدرتِ فاعلہ اور آزادیٔ رائے کو جنم دیا۔ پس اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں اور انسان اپنے قدرت و ارادہ کی بنا پر فاعل ہے اور یہی تکلیفِ احکام اور ثواب و عقاب کا مدار ہے، جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے۔

۵۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی رائے:

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔
"افعال العباد کے بارے میں علماء سلف کا مسلک ان آیاتِ قرآنیہ پر مبنی ہے۔

۱۔ اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (الزمر۔۶۲) — اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔

۲۔ "اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ ھَلُوْعًا (المعارج۔۱۹) اِذَا مَسَّہُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّہُ الْخَیْرُ مَنُوْعًا" (المعارج۔۲۰) — انسان بڑا حریص پیدا کیا گیا ہے۔ جب اسے تکلیف پہنچتی ہے تو بے چینی کا اظہار کرنے لگتا ہے اور جب خوشحال ہوتا ہے تو بخل سے کام لیتا ہے۔

اور علاوہ ازیں دیگر آیات علماء سلف کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ فاعلِ حقیقی ہے اور اس میں مشیت و قدرت پائی جاتی ہے۔ اس کی دلیل میں وہ یہ آیات پیش کرتے ہیں۔

۱۔ لِمَنْ شَآءَ مِنْکُمْ اَنْ یَّسْتَقِیْمَ (التکویر۔۲۸) وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ" (الدھر۔۳۰)

(بقیہ حاشیہ صفحہ پچھلا) میں پوشیدہ کر رکھا تھا۔ لہٰذا تقدم تاخر صرف ان کے ظہور کی بنا پر ہے، حدوث و وجود میں نہیں۔ کیونکہ سب مخلوقات ایک ہی دفعہ پیدا کر دی گئی تھیں۔ نظام نے یہ نظریہ ان فلاسفہ سے اخذ کیا جن کو "اصحاب الکون والظہور" کہتے ہیں۔ "طفرہ" کی اصطلاح سے مراد خدا کا بیک وقت جملہ مخلوقات کو پیدا کرنا ہے۔ نظام اس نظریہ کا مخترع ہے۔ اس سے پہلے کوئی اس کا قائل نہ تھا (الملل والنحل ج ۱ ص ۷۱-۷۰) نیز الفرق بین الفرق ص ۱۱۳)

۲ - اِنَّ هٰذِهٖ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَآءَ ذَكَرَهٗ وَمَا يَذْكُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ هُوَ اَهْلُ التَّقْوٰى وَاَهْلُ الْمَغْفِرَةِ[1] (المدثر - ۵۶)

ابن تیمیہ لکھتے ہیں :۔

" فطرت انسانی میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ عدل کرنے والے کو عادل کہتے ہیں۔ ظلم کا ارتکاب کرنے والا ظالم کہلاتا ہے۔ دروغ گو کو کاذب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جب بندے کو ظلم اور عدل کا فاعل قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ خدا کو فاعل ٹھیرایا جائے گا تو اس کا کذب و ظلم سے موصوف ہونا ضروری ہوگا۔[2] "

ابن تیمیہ کا اختیار کردہ مسلک بڑا قوی ہے اور اس میں معترض کو حرف گیری کرنے کا کوئی موقع نہیں ہے۔ ان کی رائے میں خدا تعالےٰ ہر چیز کا خالق ہے۔ لہٰذا بندے کی قدرتِ فاعلہ اور اس کا ارادہ بھی خدا کا پیدا کردہ ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ بندہ اپنی قدرت کی بنا پر فاعل ہے اور اپنے ارادہ سے فعل کو انجام دیتا ہے اگر چاہے کرلے اور اگر چاہے نہ کرے۔ بندے کا فعل ہی مدارِ تکلیف اور باعثِ ثواب و عقاب ہے جبریہ کے نظریہ کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے شرعی احکام کا بے کار ہونا لازم آتا ہے۔ معتزلہ کے طرزِ فکر کو صحیح سمجھنے سے خدا کی قدرت کا عجز لازم آتا ہے اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ بعض امور خدا کی مرضی کے بغیر معرضِ ظہور میں آجاتے ہیں اشاعرہ کے مذہب و مسلک کے ڈانڈے بھی بالآخر جبریہ سے جا ملتے ہیں اور اس پر بھی وہ جملہ اعتراضات کیے جاتے ہیں جن کا ہدف جبریہ کے مذہب کو قرار دیا گیا ہے۔

یہ ہے ابن تیمیہ کا نظریہ جسے آپ نے سلف کی جانب منسوب کیا۔ ابن قیمؒ بھی اسی راہ کے مسالک ہیں اسے علمائے سلف کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ اب ان کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

۴ - جبریہ معتزلہ اور اشاعرہ کے افکار کا ابطال اور ابن قیمؒ : افعال العباد کے بارے میں ابن قیمؒ

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ ص ۱۴۲۔

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ ص ۱۴۲۔

کا طرزِ فکر واضح کرنے سے قبل ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ فرقہ ہائے جبریہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے متعلق ان کا موقف کیا تھا۔ ابن قیم ان کے نظریات کو بنظر استحسان نہیں دیکھتے تھے اور دیگر بدعتی فرقوں کی طرح ان کے خلاف نبرد آزما تھے۔ ان کے خلاف حملہ آور ہوتے وقت ان کے لہجہ میں کافی درشتی پیدا ہو جاتی تھی۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ آپ مذہب اہل سنت کے سرگرم داعی تھے۔ آپ کی رائے حق ہے اور باقی سب باطل۔ ابن قیم اللہ تعالیٰ کی افعال العباد پر قدرت اور ارادہ کی وضاحت کرتے ہوئے جس کی بنا پر بندے ذاتِ اقدس کی قدرت و مشیت کے تحت فاعل بنتے ہیں، رقام فرماتے ہیں۔

"یہ بدگمانی ذاتِ خداوندی کے متعلق کیونکر کی جا سکتی ہے کہ جن افعال پر بندے قادر ہیں وہ ان سے قاصر ہے اور ان کے افعال خدا کی قدرت کے تحت انجام نہیں پاتے۔ اللہ تعالیٰ ظالموں اور کفر کا ارتکاب کرنے والوں کے اس قول سے منزّہ ہے۔"

ابن قیم کا اشارہ معتزلہ کی جانب ہے جو کہتے ہیں کہ بندے خود اپنے افعال کے خالق ہیں اور خدا تعالیٰ میں یہ قدرت نہیں پائی جاتی۔ ابن قیم پھر جبریہ پر حملہ آور ہوتے ہیں اور فرماتے ہیں۔

"ہم خدا کے متعلق نہ یہ بدگمانی کر سکتے ہیں اور نہ یہ بڑی مثال اس کی جانب منسوب کر سکتے ہیں کہ وہ ناکردہ گناہوں پر انسانوں کو سزا دیتا ہے جس کے کرنے پر قادر بھی نہیں۔ برائی کا ارتکاب وہ خود کرتا ہے اور سزا انسان پاتے ہیں۔ وہ انسانوں کو افعال قبیحہ پر مجبور کرتا ہے اور انہیں لاچار کر دیتا ہے یہ اسی طرح ہیں جیسے اپاہج کو اس بات کی سزا دی جائے کہ وہ اڑ کر آسمان پر کیوں نہ پہنچ گیا جس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو اسے نہ لکھنے کی بناء پر معتوب کیا جائے اور گونگے کو نہ بولنے پر کوسا جائے۔ اللہ تعالیٰ معتزلہ و جبریہ کے دونوں باطل اور طریق حق سے منحرف مذاہب سے پاکیزہ ہے[1]۔"

ابن قیم معتزلہ اور جبریہ کی تردید میں مزید فرماتے ہیں:۔

---

[1] شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل مطبع حسینیہ۔

"یہ دونوں گروہ حق و صواب اور طریق مستقیم سے اندھے ہیں"

امام اشعری کے نزدیک تکلیفِ احکام کا مدار کسب پر ہے ابن قیم اس کی تردید کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

"کہا جاتا ہے کہ تین باتیں محالات میں سے ہیں، (۱) امام اشعری کا کسب (۲) ابو ہاشم کی اصطلاح "احوال" (۳) نظام معتزلی کی اصطلاح طُفرہ"[1]

آپ نے جبریہ (معتزلہ) کے باطل طریق نکر و نظر کی تردید کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ بلکہ فرضی مناظرات کے انداز پر ان کے نظریات کا ابطلان ثابت کیا ہے۔ ان مناظرات میں کبھی ایک فریق جبریہ ہوتا ہے اور دوسرا اہلِ سنت کبھی ایک قدریہ (منکر تقدیر) اور اس کا حریف مقابل سُنی۔ آپ ہمیشہ ان مناظرات میں اہل سنت کا ساتھ دیتے ہیں۔ آپ کی تصنیف "شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل" ان مناظرات سے بھرپور ہے مگر خوفِ طوالت سے ہم انہیں قلم انداز کرتے ہیں۔ اصل کتاب کی جانب مراجعت فرمایئے۔

۷۔ مسلک اہل سنّت کی حمایت اور ابن قیم:

ابن قیم افعال العباد کے مسئلہ میں اپنے استاذ محترم ابن تیمیہ کے ہمنوا تھے۔

اس میں تعجب کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ ابن تیمیہ آپ کے وفا شعار شاگرد تھے اور ان کی وفات کے بعد اہل سنت کے علمبردار بنے۔ ابن قیم کی رائے واضح کرنے سے قبل میں ان کی تصانیف کے چند اقتباسات پیش کروں گا۔ اور پھر ان سے ان کا مسلک استنباط کروں گا۔ میں ابن قیم کی کتب سے صرف وہ اقتباسات پیش کروں گا جن سے ان کے نظریہ کی وضاحت ہوتی ہے باقی عبارتوں کو چھوڑ دوں گا۔ کیونکہ ان کی یہاں گنجائش نہیں۔ ان نصوص سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجائے گی کہ آپ طریق اہل سنت کے پیرو تھے۔

ابن قیم ارقام فرماتے ہیں:

"انسان خدا کا پیدا کردہ ہے۔ اس کا جسم اس کی روح اس کے احوال صفات اور افعال سب خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ لہٰذا وہ ہر لحاظ سے خدا کی مخلوق ہے۔ خدا تعالےٰ نے اس میں ایسی صفت ودیعت کی ہے جس

---

[1] احوال ابی ہاشم اور طُفرہ نظام کی تشریح قبل ازیں حاشیہ میں گذر چکی ہے مراجعت فرمایئے (مترجم عفی عنہ)

کی بناء پر وہ اپنے ارادہ اور افعال کو وجود میں لا سکتا ہے۔ انسان کی یہ حرکت و نشاط خدا کی قدرت اور اس کی مشیّت و تکوین کے تحت ہے۔ کیونکہ خدا نے ہی اس کو اس حالت میں پیدا کیا ہے۔ وہ بذاتِ خود پیدا نہیں ہوا اس کے خالق و باری نے اسے اسی طرح پیدا کیا ہے کہ وہ اپنے ارادہ اور افعال کی تکمیل کر سکے۔ اسی لئے اسے اچھی باتوں کا حکم دیا برے افعال سے منع کیا، اپنی حجت اس پر قائم کی۔ اس پر ثواب و عقاب کو واضح کیا، اسے ان باتوں کا حکم دیا جن کے انجام دینے پر وہ قادر ہے اور ایسے امور کو چھوڑنے کا حکم دیا جنہیں وہ ترک کر سکتا ہے۔ انہی اوامر و نواہی پر ثواب و عقاب کی بنیاد رکھی پس انسان مختلف امور کا ارادہ کرتا ہے۔ اور انہیں چاہتا ہے، اس کی مشیّت کے تابع ہے۔ اگر خدا کی مشیّت نہ ہوتی تو انسان میں بھی یہ چاہت پیدا نہ ہوتی اور وہ اس پر قادر نہ ہو سکتا۔ خدا نے اسے مشیّت قدرت اور ارادہ سے بہرہ ور کیا، اسے نفع و نقصان سے آگاہ کیا اور اسے حکم دیا کہ وہ اپنی مشیّت اور قدرت کو ایسی راہ پر لگائے جس سے وہ فلاح و بہبود سے ہمکنار ہو سکے[1]۔"

نیز لکھتے ہیں:

"یہ کہنا قرین حق و صواب ہے کہ بندہ کی حرکت اس قدرت و ارادہ کی بنا پر وقوع میں آتی ہے جو خدا نے اس میں پیدا کر رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں کہ بندہ کوئی فعل انجام دے تو اس میں وہ قدرت اور سبب پیدا کر دیتے ہیں جو اس فعل کی طرف دعوت دیتا ہے۔ اندریں صورت فعل کو بندے کی قدرت کی طرف منسوب کرنا مسبّب کی اضافت سبب کی جانب ہوگی اور فعل کی نسبت قدرت خداوندی کی طرف ایسے ہوگی جیسے مخلوق کی نسبت خالق کی طرف۔ اس سے یہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ ایک مقدور دو قدرتوں کا نتیجہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہاں قدرت دونوں جگہ بالاستقلال نہیں۔ بلکہ انسان کی قدرت کا اثر و نتیجہ ہے۔ لہٰذا بندہ کی قدرت سبب

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۳۷-۱۳۸۔

کامل نہیں بلکہ سبب کا جزو ہے۔ اس کے مقابلہ میں خدا کی قدرت موثر ہونے میں مستقل ہے۔ اس کو "مقدور بین قادرین" (دو قادروں کے درمیان ایک مقدور) کے الفاظ سے پکارنا تعبیر فاسد اور دجل و فریب ہے۔ کیونکہ اس سے بندے اور خدا کی قدرت کے مساوی ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔

مثلاً کہا جاتا ہے یہ کپڑا دو آدمیوں کے مابین مشترک ہے۔ یا اس گھر میں دو شخص شریک ہیں۔ اس کا مطلب یہی ہوتا ہے۔ کہ دونوں برابر کے شریک ہیں۔ بندے کے فعل کا قدرت حادثہ کی بناء پر وقوع میں آنا اسی طرح ہے جیسے مسبب اپنے سبب کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ گویا قدرت حادثہ سبب ہے اور فعل مسبب۔ سبب مسبب فاعل اور آلہ سب کے سب قدرت قدیمہ کے آثار ہیں۔ ہماری نگاہ میں قدرت ربانی تمام ممکنات پر حاوی ہے، اس کی قدرت و مشیت کے ماسوا کوئی چیز اشیاء کے پیدا کرنے میں موثر علی الاستقلال نہیں ہے۔ اس کے ماسوا سب اس کی مخلوقات ہیں اور اس کی مشیت و قدرت کے آثار ہیں۔ جو شخص اسے نہ مانتا ہو اسے خدا کے سوا کوئی اور خالق تسلیم کرنا چاہیئے یا کسی ایسی مخلوق کا اعتراف کرنا چاہیئے جس کا کوئی خالق نہ ہو۔

جب یہ بات واضح ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ افعال انسانی باقی مخلوقات کی طرح خدا کی قدرت اور تکوین سے پیدا ہوتے ہیں اور بندے کی قدرت اس کا قریبی سبب ہے۔ خدا نے فعل کو پیدا کیا اور بندے نے اُسے انجام دیا۔ لہٰذا قدرت حادثہ اور اس کے اثرات خدا کی قدرت و مشیت کے تحت وقوع میں آتے ہیں[۱]"

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"یہ افعال درحقیقت انسان سے صادر ہوتے ہیں مگر ان کا فاعل اللہ تعالےٰ ہے اور یہ افعال خدا کے مفعول ہیں۔ ہمارے نزدیک فعل اور مفعول میں فرق ہے۔ علامہ حسین بن مسعود البغوی بیان کرتے ہیں کہ اس پر سب اہل سنت

---

۱ شفاء العلیل مطبع حسینیہ ص ۱۴۴-۱۴۷۔

کا اجماع ہے۔ بندہ ایک فعل انجام دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس فعل کو عالم وجود میں لاتے ہیں اور اس قدرت و ارادہ کو بھی پیدا کرتے ہیں جس سے بندہ وہ کام کرتا ہے انسان کی قوتِ فاعلہ بھی خدا کی پیدا کردہ ہے۔ مسئلہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ بندہ ایک اعتبار سے فاعل ہے اور دوسرے اعتبار کی بنا پر منفعل۔ خداوند تعالیٰ نے اپنی قدرت و مشیت سے اسے فاعل بنایا اور اس میں فعل کی قدرت اور مشیت پیدا کی جس سے وہ فعل کو انجام دیتا ہے[1]"

ابن قیم کا قول ہے:

"خوب جان لیجئے کہ اللہ تعالیٰ فاعل ہے مگر منفعل نہیں۔ بندہ فاعل بھی ہے اور منفعل بھی۔ اپنے فاعل ہونے میں بندہ اس فاعل (ذات خداوندی) سے اثر قبول کرتا ہے جو کسی دوسرے سے منفعل اور متاثر نہیں ہوتا۔

جبریہ کے نزدیک انسان منفعل ہے اور اس پر اسی طرح احکام کا اجراء ہوتا ہے جیسے کسی آلہ اور محل پر۔ جبریہ کے نزدیک انسان کی حرکت اسی طرح ہے جیسے درخت کو ہلایا جائے تو وہ ہلتا ہے۔ جبریہ کے نزدیک انسان کو مجازی طور پر فاعل کا نام دیا جاتا ہے مثلاً یہ کہنا کہ فلاں کھڑا ہوا یا بیٹھا ان کے نزدیک اسی طرح ہے جیسے کہا جائے کہ فلاں بیمار ہوا یا مر گیا۔ یعنی جس طرح بیماری اور موت خدا کے اختیار میں ہیں۔ اسی طرح انسان کا کھڑا ہونا اور بیٹھنا بھی اس کے اختیار میں نہیں بلکہ بندہ ان امور میں محض منفعل ہے فاعل نہیں ہے۔

قدریہ انسان کو صرف فاعل قرار دیتے ہیں اور منفعل تصور نہیں کرتے۔ یہ دونوں گروہ افراط و تفریط پر مبنی ہیں جب کہ اعتدال پسند اہل علم انصاف سے کام لیتے ہیں اور ثواب و عقاب کا سزاوار اسی شخص کو ٹھہراتے ہیں جو فی الواقع اس کا استحقاق رکھتا ہو۔ ان کی رائے میں بندے کا ہونا حقیقت ہے اور خدا کا اس میں قوتِ ناطقہ کو پیدا کرنا بھی واقعہ کی صحیح تصویر ہے ان کے نزدیک بندے کا ہنسنا اور رونا بھی درست ہے اور خدا کا رولانا اور

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۳۱

ہنسانا بھی غلط نہیں۔ قرآن میں وارد ہے۔ "ھُوَ اَضْحَکَ وَاَبْکٰی" (اس نے ہنسایا اور رلایا) مگر یہ یاد رہے کہ احکام شرعیہ اور عقاب و ثواب کا تعلق کرنے سے ہے کرانے سے نہیں[1]"

ایک دوسری جگہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

"خدا نے افعال کو پیدا کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات سے الگ ان کے محل پر انہیں پیدا کیا اور وہ محل انسان ہے۔ انسان کو ان افعال کا فاعل قرار دینا بایں معنیٰ ہے کہ وہ قدرت و مشیت سے بہرہ ور ہے اور اس کے ان افعال کو معرض ظہور میں لانے سے مراد یہ ہے کہ وہ افعال انسان کی ذات سے قائم ہیں اور اس کے ارادہ اور قدرت سے وجود میں آتے ہیں یہ دونوں احداث (افعال کو وجود میں لانا) ایک دوسرے کو مستلزم ہیں مگر اضافت کی جہت جداگانہ نوعیت کی ہے۔ خدا کا فعل احداث اس کی ذات سے الگ مخلوقات سے وابستہ ہے۔ اور یہ اس کا مفعول ہے فعل نہیں۔

اس کے مقابلہ میں بندے کا احداث اس کا ذاتی فعل ہے اور اس سے متعلق ہے۔ اس فعل کا حکم اسی کی جانب لوٹتا ہے اور اسی فعل سے بندے کا نام مشتق ہوتا ہے۔ خدا نے بہت سے حوادث کو اپنی جانب بھی منسوب کیا ہے اور بعض مخلوقات کی طرف بھی۔ اس سے واضح ہوا کہ اختیاری فعل کی نسبت جو کسی حیوان کی طرف صرف بطریق تسبب کر دی جاتی ہے یا اسلئے کہ وہ فعل اس سے قائم ہوتا ہے اور اس کے ارادہ کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اس امر کی منافی نہیں کہ فعل کی پیدائش اس کی مشیت اور قدرت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے فاعل حقیقی کی جانب منسوب کر دیا جائے۔ اس امر کی نظیر اللہ تعالےٰ کا یہ قول ہے:۔

"اِنَّا لَمَّا طَغَی الْمَآءُ حَمَلْنٰکُمْ فِی الْجَارِیَۃِ" جب پانی زیادہ بڑھ گیا تو ہم نے تمہیں کشتی میں سوار کر دیا۔ (الحاقہ ۔ ۱۱)

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۳۴-۱۳۵۔

دوسرے مقام پر نوح علیہ السلام کو مخاطب کرکے فرمایا:۔

"اِحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ" (کشتی میں ہر چیز کے دو دو جوڑے رکھ لیجئے۔) (ھود۔ ۴۰)

"خدا تعالےٰ کا ان کو کشتی میں سوار کرنا اس کے امر اجازت اور مشیت کی بنا پر ہے اور نوح علیہ السلام کی طرف سوار کرنے کی نسبت اس لئے کی گئی کہ آپ نے انہیں اپنے ذاتی فعل اور مشیت سے سوار کیا[1]۔"

ابن قیمؒ کا قول ہے کہ اللہ تعالےٰ کے کسی فعل کو پیدا کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ انسان اس کے کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ فعل کے اسباب کو پیدا کرنے سے بھی انسان کا مضطر ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ اختیار اسے پھر بھی حاصل ہوتا ہے کہ وہ کام کرے یا نہ کرے اس کی وضاحت کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں۔

"انسان کے لئے اس کام کو انجام دینے اور نہ دینے کا امکان باقی رہتا ہے۔ خدا تعالےٰ انسان میں فعل کو پیدا کر دیں یا اس کے اسباب و دواعی کو وجود میں لائیں تو اس سے انسان اس فعل کو انجام دینے پر مجبور و مضطر نہیں ہو جاتا کیونکہ فعل اس طریق سے بندے میں پیدا کیا گیا ہے کہ وہ اسے انجام دینے اور ترک کرنے پر قادر ہے اور اگر انسان اسے ترک نہ کر سکتا ہو تو اس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں انسان ارادہ کرنے والا بھی ہوگا اور نہ کرنے والا بھی، وہ فاعل بھی ہوگا اور غیر فاعل بھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر اس کام کو چھوڑنا چاہے تو وہ چھوڑ سکتا ہے مگر وہ اس کا ارادہ نہیں کرتا۔ لہٰذا پختہ ارادہ کی بناء پر وہ فعل لازم ہو جاتا ہے۔ ابن قیمؒ واضح کرتے ہیں۔ کہ قدرت وجود فعل میں کیا تاثیر پیدا کرتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان کا ارادہ اختیار اور قدرت اس کے افعال پر اثر انداز ہوتے ہیں اور انہی کی بناء پر اللہ تعالےٰ بندے میں افعال کو پیدا کرتے ہیں[2]۔"

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۰۶

[2] حوالہ مذکور ص ۱۳۷

۸ - افعالُ العباد کے بارے میں ابن قیّم کی رائے کا خلاصہ:

ابن قیم کی تصانیف کے نقل کردہ اقتباسات سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ان کی رائے میں اللہ تعالے نے جہاں ہر چیز کو پیدا کیا ہے وہاں وہ انسان اور اس کی قدرت وارادہ کے بھی خالق ہیں۔ وہ جبریہ کی طرح خدا کو افعال کا خالق قرار دیتے ہیں اور معتزلہ کی طرح بندے کو فاعل تصور کرتے ہیں۔ قدرت خداوندی کا کام فعل کو پیدا کرنا اور بندے کی قدرت کا منتہائے مقصود فعل کو انجام دینا ہے۔ فعل خدا کی طرف اس لئے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ اس کا خالق ہے اور بندے کی جانب اس لئے کہ وہ اس کا فاعل ہے۔ خدا کے خالق افعال ہونے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ تعالے بندے میں قدرت ارادہ اور جملہ اسباب فعل کو پیدا کرتے ہیں۔ اعمال کو خدا کی طرف اس طرح منسوب کر دیا جاتا ہے، جس طرح مخلوقات کی نسبت خالق کی جانب کی جاتی ہے اور بندے کی طرف ان کی نسبت یوں ہے جیسے مسبّب کی نسبت سبب کی طرف۔ ابن قیّم کے نزدیک خدا کی قدرت بڑی حد تک بندے کی قدرت پر اثر انداز ہوتی ہے۔ بندے کی قدرت سے جو فعل انجام پاتا ہے، وہ خدا کے فعل کا اثر ہے یا ابن قیّم کی زبان میں انفعال ہے۔ گویا بندے کے جملہ افعال خدا کے افعال کا نتیجہ اور اس کا انفعال ہیں۔

۹ - ایک اعتراض اور اس کا جواب:

ابن قیّم کے اختیار کردہ مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ان کی رائے میں جب بندے کے افعال خدا کے اعمال کا اثر وانفعال ہیں تو اس سے انسان کا مجبور ہونا لازم آتا ہے۔ مجبور ہونے کی صورت میں شرعی احکام اور ثواب وعقاب کا مدار آخر کس چیز پر ہوگا؟ ابن قیّم فرماتے ہیں کہ میں اس فرضی سوال کا جواب یہ دوں گا کہ بندے میں قوتِ ارادی پائی جاتی ہے جو فعل کو انجام دینے اور اسے ترک کرنے کا فیصلہ صادر کرتی ہے۔ پھر یہی قوتِ ارادی ترک فعل کے مقابلہ میں اسے معرض ظہور میں لانے کو ترجیح دیتی ہے۔ اسی پر انسان کی مسؤلیت اور ذمہ داری کا مدار ہے۔ جب بندے کی قدرتِ ارادی کے فیصلہ کو قبول کرکے فعل کو انجام دیتی ہے تو اس سے بندے کی مسؤلیّت کا تحقق ہوتا ہے اور وہ ثواب وعقاب کا سزاوار ثابت ہوتا ہے۔ ابن قیّم بندے کے جس انفعال کا ذکر کرتے ہیں وہ جمادات ایسا نہیں ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ خدا تعالےٰ ہر چیز کے خالق ہیں۔

قدیم سے یہ سنت اللہ رہی ہے کہ مسببات اسباب پر موقوف ہوتے ہیں انسانوں میں دیگر اسباب فعل کے علاوہ جو قدرت اور ارادہ پایا جاتا ہے، وہ بھی اسباب فعل میں شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا فعل کی نسبت خدا کی جانب اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ اس قدرت کو پیدا کرتا ہے جو فعل کو انجام دیتی ہے اور اس کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

ابن قیمؒ کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک احکام شرعیہ کی فرضیت کا مدار بندے کے اس فعل پر ہے جیسے وہ اپنی قدرت اپنے ارادہ اور آزادئ رائے کے تحت انجام دیتا ہے۔ بندہ کسی فعل پر بھی مجبور نہیں ہے۔ وہ فعل کو انجام دے سکتا ہے اور اسے ترک بھی کر سکتا ہے۔ بندے کی قدرت فعل کے انجام دینے میں وہی تاثیر پیدا کرتی ہے۔ جو سبب اپنے مسبب میں پیدا کرتا ہے۔ ابن قیمؒ کے نقطۂ نظر کے مطابق انسان کے افعال خدا کے ارادہ پر موقوف ہیں کیونکہ اس کائنات ارضی میں کوئی کام اس کے ارادہ کے بغیر وقوع میں نہیں آ سکتا۔ ابن قیمؒ مفعول اور فعل میں فرق کرتے ہیں۔ مفعول اس عمل کا نام ہے۔ جسے اللہ تعالےٰ اپنی ذات سے الگ پیدا کرتے ہیں۔ اور جس کا قیام بندے کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے۔ فعل سے مراد بندے کا کسی فعل کو انجام دینا ہے۔ بندہ اس فعل کے مشتقات سے موصوف نہیں کیا جاتا۔ ابن قیمؒ اپنے نظریات کے اثبات میں اللہ تعالےٰ کی قدرت کاملہ سے استدلال کرتے ہیں جو جملہ ممکنات کو شامل ہے۔ ابن قیمؒ نے یہ نظریہ اس لئے اختیار کیا کہ اگر یہ کہا جائے کہ بندہ بذات خود افعال کو معرض ظہور میں لاتا ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کے سوا کوئی اور بھی خالق ہو۔ معتزلہ کا یہی خیال ہے۔

۱۰۔ افعال العباد کے بارے میں مختلف افکار کا تقابلی مطالعہ :- ابن قیمؒ کے نظریات کا

اگر معتزلہ جبریہ اور اشاعرہ کے افکار و آراء سے تقابل کیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ آپ کا طرز فکر و نظر ان اعتراضات کا مورد نہیں بن سکتا جو ان فرقہ ہائے مختلفہ کے معتقدات پر کئے جاتے ہیں۔ بلاشبہ ابن قیمؒ بھی جبریہ کی طرح یہ کہتے ہیں کہ خدا ہر چیز کا خالق ہے اور انسانی افعال بھی اس میں شامل ہیں مگر اس سے شرعی تکالیف کا بطلان لازم نہیں آتا۔ کیونکہ وہ بندے کے لئے قدرت و ارادہ بھی ثابت کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنی قدرت اور ارادہ سے فعل کو انجام دیتا ہے اور بندے کی قدرت فعل میں وہی تاثیر پیدا کرتی ہے جو سبب

اپنے مسبّب میں۔

بے شک ابن قیّم معتزلہ کی طرح یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال محض اپنے ارادہ سے انجام دیتا ہے مگر معتزلہ کے عین برعکس وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا ہر چیز کا خالق ہے اور وہ افعال انسانی کا بھی پیدا کنندہ ہے۔ ظاہر ہے کہ خلق و فعل میں فرق ہے۔ خلق خدا کا فعل ہے اور فعل بندے کی جانب منسوب ہے۔ معتزلہ بندے کو اپنے افعال کا خالق تصور کرتے ہیں اس طرح بندے کے افعال سے خدا کا عجز لازم آتا ہے۔ نیز یہ کہ بندہ وہ کام بھی کر سکتا ہے۔ جو خدا کے ارادہ میں داخل نہیں ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ معتزلہ کا نظریہ جن اعتراضات کا نشانہ بن سکتا ہے۔ ابن قیّم کے مسلک پر وہ سوالات وارد نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان کی رائے میں انسان کے افعال خدا کے ارادہ پر موقوف ہیں۔ لہٰذا خدا کے ارادہ کے بغیر کوئی فعل وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔ ابن قیّم کے نزدیک تکلیف احکام کا مدار بندے کی وہ قدرتِ فاعلہ ہے جو ارادہ و اختیار سے امورِ مختلفہ کو انجام دیتی ہے۔ ان کے نزدیک بندے کی قدرت بھی ایجادِ فعل میں موثر ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ ابن قیّم کا اختیار کردہ مسلک ان اعتراضات کا ہدف بھی نہیں بن سکتا۔ جو اشعری کے نظریہ پر وارد ہوتے ہیں۔ اشعری کے نزدیک تکلیف احکام کا مناط و مدار کسب پر ہے جو نام ہے بندے کی قدرت حادثہ کے عمل سے علاقی ہونے کا۔ ظاہر ہے کہ قدرتِ حادثہ اور عمل کا افتراق فعل میں کوئی تاثیر نہیں پیدا کرتا۔ لہٰذا اسے تکلیفِ احکام کا مدار قرار دینا درست نہیں۔ قبل ازیں اس کی تفصیلات ہدیہ قارئین کی جا چکی ہیں۔

۱۱۔ افعال العباد میں اہل سنّت کا موقف:

اب یہ بتانا باقی ہے کہ ابن قیّم افعال العباد میں کس حد تک اہل سنّت کے ہمنوا ہیں۔ اس کے لئے اہل سنّت کے طرزِ فکر و نظر کی وضاحت ضروری ہے۔

علامہ تفتازانی اہل سنت کا موقف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جب دلائل کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالےٰ خالق ہے اور یہ بات بھی بدیہی ہے کہ بعض افعال میں بندے کی قدرت اور اس کے ارادہ کو بھی دخل ہے مثلاً کسی چیز کو ہاتھ سے پکڑنا اور بعض افعال میں دخل نہیں ہے جیسے رعشہ والے کی حرکت۔ لہٰذا اعتراض سے بچنے کے لئے ہم نے یہ نظریہ اختیار کیا کہ اللہ تعالےٰ ہر چیز کا خالق ہے اور بندہ

کاسب ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کو انجام دینے میں بندے کا اپنی قدرت اور ارادہ کو استعمال کرنا کسب کہلاتا ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ اس فعل کو عالم وجود میں لے آتے ہیں اس کا نام خلق فعل ہے۔ اگرچہ اندریں صورت ایک فعل دو مختلف قسم کی قدرتوں کے مابین گھر جاتا ہے مگر یہ اس لئے قابل اعتراض نہیں کہ دونوں قدرتوں کی جہت مختلف ہے۔ فعل کا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ظہور میں آنا یہ ایجاد فعل کی جہت ہے اور بندے کی قدرت سے وقوع پذیر ہونا کسب کی جہت ہے عبارت کی اتنی وضاحت ضروری ہے مگر اس سے زیادہ توضیح کا امکان نہیں کہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ انسان کے افعال خدا کے پیدا کردہ اور ایجاد کردہ ہیں۔ اس کے پہلو بہ پہلو ان میں بندے کی قدرت واختیار کو بھی دخل ہے[1]۔"

تفتازانی کی عبارت سے دو باتوں کا پتا چلتا ہے جو اہل سنت کے مذہب کی اساس ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کے خالق ہیں۔

۲۔ افعال میں انسان کو صرف کسب کا اختیار ہے۔ کسب کا مطلب قدرت کو فعل کی جانب لگانا ہے جو انسان کے دائرہ اختیار میں داخل ہے اگر چاہیں اپنی قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کریں اگر چاہیں نہ کریں۔ قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا جو انسان کی مرضی پر موقوف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک مدار احکام ہے۔

علامہ بغدادی لکھتے ہیں:

"سب اہل سنت کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جملہ مقدورات پر جو قدرت حاصل ہے وہ علی طریق الاختراع ہے بر طریق اکتساب نہیں ہے[2]۔"

علامہ بغدادی ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"چھٹا رکن خدا کے عدل وحکمت پر مشتمل ہے۔ اہل سنت اس کے بارے

---

[1] شرح سعد الدین التفتازانی علی العقائد النسفیہ ص ۱۰۲

[2] الفرق بین الفرق ص ۳۲۲۔

یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالے اچھے اور برُے اجسام واعراض کے خالق ہیں۔ بندے کے کسب کو بھی وہی پیدا کرتے ہیں۔ خدا کے سوا کوئی خالق نہیں۔ فرقہ قدریہ اور جبریہ کے نظریات بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ بندہ اپنے فعل کو انجام دیتا ہے اور بندے کے کسب کا خالق اللہ تعالےٰ ہے وہ سُنی اور عدلی مکتب خیال سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جبر و قدر سے منزّہ ہے[1]"

علامہ صابونی لکھتے ہیں:

"اہل السنت والجماعت بندہ کے کسب کو خدا کی مخلوق تصور کرتے ہیں اور اس میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں دیکھتے جو شخص اس قول کا منکر ہو اہل السنت اسے ہدایت یافتہ نہیں سمجھتے[2]"

ان نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ اہل سنت اللہ تعالےٰ کو بندوں کے افعال کا خالق سمجھتے ہیں۔ بندے اپنے افعال کو خود انجام دیتے ہیں جسے کسب کہتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ اور ابن قیّم بھی اسی کے قائل ہیں۔ ابن قیّم نے اہلِ سنت کے مسلک کو بہت زیادہ واضح کر دیا ہے چنانچہ اس کی تفصیلات ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

" اہل سنت خدا کی قدرت کو تمام موجودات پر ثابت کرتے ہیں وہ اعیان وافعال ہوں یا اس کی مشیّت عامہ۔ اہلِ سنّت کے نزدیک اللہ تعالےٰ اس سے منزّہ ہے کہ اس کی سلطنت میں وہ فعل ظہور پذیر ہو جس پر وہ قادر نہ ہو اور نہ اس کی مشیّت کے تحت وقوع میں آئے۔ وہ تقدیر کے قائل ہیں انسان خدا کے مقرر کردہ قضاو قدر کے مطابق اپنے اپنے افعال انجام دیتے ہیں۔ ان کی مشیّت خدا کی مشیّت کے تابع ہے وہ خدا کی مشیت کے مطابق کام کرتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ جس چیز کو عالمِ وجود میں لانا چاہتے ہیں۔ وہی معرض ظہور میں آتی ہے ورنہ نہیں۔ تقدیر کا دائرہ انہی دو اموں میں محدود نہیں بلکہ خاصا وسیع ہے۔ اہل سنت کے نزدیک تقدیر کا مفہوم خدا کی

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۳۲۷ - ۳۲۸

[2] عقیدۃ السلف از ابو عثمان اسماعیل الصابونی۔

قدرت اس کی مشیت اس کا علم اور اس کی خلاقی ہے۔ اس کائنات ارضی کا کوئی ذرہ خدا کی مشیت و قدرت اور اس کے علم کے بغیر حرکت نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ سیر کراتا ہے۔ اور بندہ سیر کرتا ہے۔ وہ حرکت پیدا کرتا ہے تو بندہ متحرک ہوتا ہے وہ مارتا بھی ہے اور زندہ بھی کرتا ہے۔ بندہ مرتا ہے اور جیتا ہے۔ اہل سنت اس کے دوش بدوش بندے کی قدرت اس کا ارادہ اور اختیار بھی ثابت کرتے ہیں۔ بندہ حقیقتاً فعل کو انجام دیتا ہے مجازاً نہیں۔ انسان کے حرکات و اعتقادات ان کے حقیقی افعال ہیں، یہ خدا کے مفعول ہیں اور حقیقتہً اسکے پیدا کردہ ہیں۔ جو چیز خدا سے متعلق ہے وہ اس کا علم و قدرت اور مشیت و تکوین ہے، جو چیز بندے سے وابستہ ہے وہ اسکا فعل، اسکا کسب اور اسکے حرکات و سکنات ہیں۔[1]

ابن قیمؒ ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"اہل سنت کا قول ہے کہ بندے کے افعال کو فعل و کسب کے اعتبار سے اگر اس کی طرف منسوب کیا جائے تو اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ خلق و مشیت کے پیش نظر ان کی نسبت خدا کی طرف نہ کی جا سکے۔ خدا کی ذات ہی نے ان افعال کو چاہا اور انہیں پیدا کیا اور بندوں نے حقیقتہً انہیں انجام دیا اور انہیں کمایا۔ اگر یہ افعال خدا کی مشیت، قدرت اور اس کی پیدائش کی طرف منسوب نہ ہوں تو ان کا بندوں سے وقوع پذیر ہونا محال ہو جائے کیونکہ بندے اس سے کہیں زیادہ ناتوان اور ضعیف ہیں کہ وہ امور انجام دے سکیں جو خدا کی مشیت کے تحت وقوع پذیر نہ ہوتے ہوں اور نہ خدا کی قدرت و خلاقی نے انہیں جنم دیا ہو۔"[2]

یہ ہے اہل سنت کا طریق فکر و نظر جسے ابن قیمؒ واضح کرتے ہیں۔ ہیں نے علامہ بغدادی اور محقق صابونی کے اقوال ذکر کرنے کے بعد اسے بیان کیا ہے۔ ان اقوال کا تقابلی مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے۔ کہ یہ سب اقوال جوہر کے اعتبار سے متحد ہیں اور ان میں

---

[1] شفاء العلیل ص ۵۲ -

[2] شفاء العلیل ص ۵۴ -

بنیادی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ابن قیّم نے جو نظریہ اہل سنّت کی جانب منسوب کیا ہے وہ درست ہے۔ کیونکہ ابن قیّم کا مقام اس سے کہیں بلند ہے کہ وہ ایسی بات کہیں جو اہل سنت نے نہیں کہی۔

۱۲۔ اہل سنّت امام ابن تیمیہ اور ابن قیّم کے نظریات کی یگانگت : جبر و اختیار سے متعلق

مذکورہ بیانات اس حقیقت کے زندہ گواہ ہیں کہ امام ابن تیمیہ اور ابن قیّم اہل سنت کی راہ پر گامزن تھے اور ان کے اختیار کردہ مسلک پر وہ کڑی نکتہ چینی نہیں کی جا سکتی جو جبریہ اور معتزلہ کے نظریہ پر کی گئی ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ابن قیّم نے مسئلہ زیر بحث کی اس قدر وضاحت کر دی ہے کہ اس میں کوئی ابہام باقی نہیں رہا۔ ان کی شہرہ آفاق کتاب شفاء العلیل کا قاری اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ آپ کی یہ تصنیف قیمتی مباحث سے پر ہے اور وہ سب ابن قیّم کے ذہن رسا کی پیداوار ہیں۔ ان علمی مباحث میں انھوں نے ان اشکالات کا حل پیش کیا ہے جنہیں وہ مختلف صورتوں میں پیش کرتے ہیں۔ کبھی ان کو خلق افعال العباد کے نام سے یاد کرتے ہیں اور کبھی یہ کہتے ہیں کہ فعل اور افعال ایک دوسرے سے مختلف ہیں افعالِ خدا کے لئے مخصوص ہیں بخلاف ازیں بندے کے اعمال کو فعل سے تعبیر کیا جائے گا۔

۳۴۔ رؤیتِ باریٔ تعالیٰ اور ابنِ قیّم

۱۔ رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں معتزلہ کی رائے:

متکلمین نے جن مسائل میں بحث ونظر سے کام لیا ہے ان میں رؤیت باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی ہے۔ معتزلہ دنیا و آخرت میں رؤیتِ باری تعالیٰ کی نفی کرتے ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک رؤیت عقلاً جائز ہے اور آخرت میں وقوع پذیر ہوگی۔ کتاب وسنّت کے دلائل سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔

علامہ بغدادی فرقہ معتزلہ کے اصولوں کا تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"معتزلہ کے نزدیک خدا کو آنکھوں سے دیکھنا محال ہے[۱]"

شہرستانی فرماتے ہیں:

"معتزلہ جنت میں بھی خدا کو آنکھوں سے دیکھنے کی نفی کرتے ہیں[۲]"

محدّث ابن حزم کا قول ہے:

"معتزلہ اور جہم بن صفوان کہتے ہیں کہ خدا کو آخرت میں بھی نہیں دیکھا جا سکتا[۳]"

۲۔ معتزلہ کے دلائل:

پہلی دلیل: کسی چیز کو دیکھنے کے شرائط یہ ہیں کہ وہ مکان اور جہت میں ہو۔ دیکھنے والے کے سامنے ہو۔ رائی اور مرئی کے درمیان فاصلہ حائل ہو۔ دیکھنے والے کی آنکھ سے ایک شعاع نکل کر مرئی سے ملاقی ہو۔ مرئی کا ان اشیاء میں سے ہونا ضروری ہے جو جسم رکھتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ جملہ امور خدا کی ذات میں

۱؎ الفرق بین الفرق ص ۹۴

۲؎ الملل والنحل ج ۱ ص ۵۵

۳؎ الفصل فی الملل والنحل لابن حزم ج ۴ ص ۲

محال ہیں۔

دوسری دلیل: فرمان ربانی ہے:

"لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" (الانعام۔ ۱۰۳)

آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں وہ آنکھوں کا ادراک کر سکتا ہے اور وہ بڑا صاحب لطف و عنایت اور ہر چیز سے آگاہ ہے۔

تیسری دلیل: خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام کو جواب دیا تھا:

"لَنْ تَرَانِي" تو مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتا۔

اس آیت میں رویت باری تعالیٰ کی تاکیداً نفی کی گئی ہے۔

چوتھی دلیل: قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

"وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ" (البقرہ۔ ۵۵)

اے گروہ بنی اسرائیل! جب تم نے یہ کہا تھا کہ ہم ہرگز ایمان نہیں لائیں گے تاوقتیکہ واضح طور سے خدا کو دیکھ نہ لیں پس آسمانی کڑک نے تمہیں آلیا اور تم دیکھ رہے تھے۔

نیز فرمایا:

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ۔ (النساء۔ ۱۵۳)

اہل کتاب آپ سے یہ کہتے ہیں کہ آپ آسمان سے کوئی کتاب ان پر نازل کر دیں۔ موسیٰ علیہ السلام سے تو انہوں نے اس سے بھی بڑا سوال کیا تھا اور وہ یہ کہ انہوں نے کہا ہم بلاحجاب دیدار خداوندی کرنا چاہتے ہیں۔ اس ظلم کا نتیجہ یہ ہوا کہ آسمانی کڑک نے انہیں آلیا۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کو عذاب میں مبتلا کرنے کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے خدا کو دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تھی اور اگر یہ سوال جائز ہوتا عذاب کی کوئی وجہ نہ تھی۔

۳۔ معتزلہ کے دلائل کا ابطال: معتزلہ کا یہ کہنا کہ رویت کے لئے جہت اور جسم کا ہونا لازمی ہے درست نہیں۔ شیخ محمد علیان المرزوقی

لکھتے ہیں :

"اہل سنت کی رائے میں رؤیت کے لئے جہت شرط نہیں۔ لہٰذا خدا کا اعراض یا یا اجسام میں سے ہونا لازم نہیں آتا [1]"

علامہ نسفی لکھتے ہیں :-

"خداوند تعالیٰ مکان اور جہت مقابلہ سے منزہ ہے۔ اس کے ساتھ نہ شعاع کا اتصال ہوتا ہے، نہ دیکھنے والے اور اس کی ذات اقدس کے مابین کوئی مسافت ہوتی ہے۔ مگر بایں ہمہ وہ دیکھا جا سکتا ہے۔ تفتازانی علامہ نسفی کی یہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا درست نہیں [2] "

معتزلہ نے آیت کریمہ "لا تدرکہ الابصار" سے جو استدلال کیا ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ ادراک کا معنیٰ احاطہ ہے۔ ظاہر ہے کہ احاطہ اور تحدید مخلوقات کے علامات میں سے ہے۔ لہٰذا احاطہ کی نفی رویت کی نفی کو متلزم نہیں۔ مشہور لغوی زجاج کہتے ہیں "لا تدرکہ الابصار" کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی حقیقت کو نہیں پا سکتے۔ عربی میں بولتے ہیں "ادرکت کذا و کذا" اور اس کا مطلب ہوتا ہے میں نے اس کی حقیقت کو پالیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحیح احادیث میں اللہ تعالیٰ کی رویت بروز قیامت ثابت ہو چکی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "لا تدرکہ الابصار" کے معنی یہ ہیں کہ آنکھیں دنیا میں اس کو نہیں دیکھ سکتیں۔ مومن بروز قیامت اس کے دیدار سے مشرف ہوں گے۔ کیونکہ دوسری آیت میں وارد ہے :

"وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [3] " (القیامۃ - ۲۳)

سب کے چہرے بروز قیامت بڑے بارونق ہوں گے اور اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے۔

---

[1] الذیل علی الکشاف ج ۱ ص ۰۰ - [2] شرح التفتازانی علی العقائد النسفیہ ص ۹۴۔

[3] الجامع الاحکام القرآن للقرطبی ج ۷ ص ۵۴۔

علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

"یہ آیت رُؤیت کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ اگر ادراک سے مراد ایسی رویت ہو جس میں مرئی کا احاطہ کیا جاتا ہو تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ تعالےٰ مرئی ہونے کے باوجود بالائے ادراک ہے کیونکہ وہ غیر متناہی ہے اور حدود و جوانب سے موصوف نہیں[1]۔"

معتزلہ کا استدلال آیت "لَنْ تَرَانِیْ" سے بھی درست نہیں۔ کیونکہ موسیٰ علیہ السلام نے ان الفاظ کے ساتھ رُؤیت کی التجا کی تھی "رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْکَ" اگر دیدارِ خداوندی ناممکنات میں سے ہوتا تو اس کا یہ مطلب ہوتا کہ موسیٰ علیہ السلام کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ ذات خداوندی سے متعلق جائز امور کیا ہیں اور ناجائز کیا؟ یا یہ ایک محال چیز کی آرزو ہوتی حالانکہ انبیاء کا دامن اس سے پاک ہے۔ دوسرا یہ کہ خداوند تعالےٰ نے اپنی رُؤیت کو استقرار جبل سے مشروط کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ پہاڑ کا اپنی جگہ پر ٹھیرے رہنا ممکنات میں سے ہے اور جس چیز کو ممکنات سے معلق کیا جائے وہ خود بھی ممکن ہوتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ رُؤیتِ باری بھی ممکن ہے۔

مگر یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ معتزلہ کہہ سکتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کے سوال کرنے سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ خدا کی رُؤیت ممکن ہے بلکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اسے ممکن سمجھتے تھے۔ رُؤیت کا مطالبہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ جب موسیٰ علیہ السلام نے بارگاہ ایزدی میں اپنی قدر و منزلت دیکھی تو دل میں خیال پیدا ہوا کہ ذات باری کا شرف زیارت حاصل کروں اور یہ مطالبہ بارگاہِ الٰہی میں پیش کیا اور انسان یوں بھی نئے انکشافات واخبارات کا طبعاً شائق ہے۔ خداوند تعالےٰ نے انہیں واضح کیا کہ یہ ممکن نہیں کہ آپ مجھے دیکھ سکیں۔ اس سے انبیاء کی عصمت میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ انبیاء سے ایسے امور صادر ہو جاتے ہیں۔ اگر ان میں کوئی قباحت نہ ہو تو وہ ان پر قائم رہتے ہیں ورنہ اللہ تعالےٰ انہیں آگاہ کر دیتے ہیں کہ ان سے اجتناب کرنا چاہیئے۔ سرور کائنات نے بھی اساریٰ بدر کو چھوڑ دینا چاہا تھا اور اللہ تعالیٰ نے بذریعہ آیت کریمہ "مَا کَانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَّکُوْنَ لَهٗ اَسْرٰی" (الانفال - ۶۷) اصل حقیقت آپ پر واضح فرمائی۔

---

[1] شرح التفتازانی ص ۹۵

معتزلہ یہ بھی کہ سکتے ہیں کہ رؤیتِ خداوندی کو استقرارِ جبل سے مشروط کیا گیا تھا اور پہاڑ میں یہ شرط نہیں پائی گئی کیونکہ وہ اپنی جگہ پر ٹھیر نہ سکا لہٰذا رویتِ خداوندی ممکن نہیں کیونکہ شرط موجود نہ تھی۔ اللہ تعالےٰ نے اپنی رؤیت کو پہاڑ کے اپنی جگہ پر ٹھیرنے سے وابستہ کیا پھر موسیٰ علیہ السلام سے یہ بیان کرنا چاہا کہ آپ کی آرزو پوری نہیں کی جا سکتی جب ذاتِ اقدس نے پہاڑ پر اپنی تجلیاتِ انوار کو ڈالا تو پہاڑ اپنی جگہ پر قائم نہ رہ سکا۔ گویا یہ عملی دلیل ہوئی اس بات کی کہ رؤیت باری تعالےٰ کا تحقق ممکن نہیں۔

معتزلہ کا یہ کہنا کہ دیدارِ خداوندی کا مطالبہ کرنے کی بنا پر قوم موسیٰ کو عذاب میں مبتلا کیا گیا، درست نہیں۔ کیونکہ انہیں سوال کی بنا پر عذاب میں مبتلا نہیں کیا گیا تھا بلکہ اس کی وجہ ان کی ضد اور اصرار تھا کہ جب انہیں صاف طور سے بتا دیا گیا تھا کہ وہ دنیا میں خدا کو نہیں دیکھ سکتے تو اس کے باوجود انہوں نے اپنا مطالبہ جاری رکھا۔ ان کی ضد کا اظہار اس امر سے ہوتا ہے کہ انہوں نے ایمان لانے کو رؤیتِ خداوندی سے معلق قرار دیا تھا۔ اللہ تعالےٰ ان کی زبانی فرماتے ہیں:

"لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً" (البقرہ - ۵۵)

ہم اس وقت تک ایمان نہیں لائیں گے جب تک صراحتہً اللہ تعالےٰ کو دیکھ نہ لیں۔

۴۔ رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق آیات و احادیث نبویہ اور معتزلہ:

معتزلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ رویت باری سے متعلق احادیث قابلِ عمل نہیں کیونکہ یہ اخبارِ آحاد ہیں اور ظاہر قرآن سے معارض ہونے کی بنا پر علم قطعی کی موجب نہیں۔ ان کے خیال میں یہ احادیث آیت کریمہ "لا تدرکہ الابصار" (الانعام - ۱۰۳) کے خلاف ہیں۔

مگر معتزلہ کا یہ نظریہ درست نہیں کیونکہ یہ اخبارِ آحاد ہرگز نہیں۔ تفتازانی لکھتے ہیں:-

"حدیث نبوی میں وارد ہے کہ تم خدا کو یوں دیکھو گے جیسے چودھویں رات کے چاند کو۔ یہ حدیث مشہور ہے۔ اکیس اکابر صحابہ اس کے راوی ہیں[1]"

---

[1] شرح التفتازانی علی العقائد النسفیہ ص ۹۴۔

علامہ قرطبی نے رؤیت باری تعالےٰ کے اثبات میں متعدد روایات ذکر کی ہیں۔ امام مسلم اپنی صحیح میں حضرت صہیب سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب جنتی لوگ جنت میں داخل ہو جائیں گے۔ تو اللہ تعالےٰ انہیں مخاطب کر کے فرمائیں گے کچھ اور بھی چاہیئے؟ وہ عرض کریں گے۔ باری تعالیٰ! ہماری کونسی آرزو پوری نہیں ہوئی۔ کیا تو نے ہمیں حسن وجمال سے نہیں نوازا؟ کیا دوزخ سے رہائی دلا کر ہمیں جنت میں داخل نہیں کیا؟ آپ نے فرمایا۔ پھر پردہ اٹھ جائے گا اور اہل جنت کے نزدیک دیدار خداوندی سے زیادہ کوئی چیز محبوب نہ ہوگی[1]

جریر بن عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ ہم بارگاہِ نبوت میں حاضر تھے۔ آپ نے چودھویں کے چاند کو دیکھ کر فرمایا۔ تم اس طرح بروز قیامت دیدارِ خداوندی سے مشرف ہوگے جس طرح چاند کو دیکھ رہے ہو اور لوگوں کا اژدحام بھی اس کے دیکھنے میں مانع نہیں ہوگا۔ اگر تم چاہتے ہو کہ یہ آرزو بر آئے تو امکانی حد تک نمازِ فجر اور نمازِ عصر کو ہاتھ سے نہ جانے دو۔ پھر آپ نے اس آیت قرآنی سے استشہاد فرمایا:۔

"وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا (طٰہٰ۔ ۱۳۰)	آفتاب کے طلوع ہونے اور غروب ہونے سے قبل خدا کی تسبیح بیان کیجیے۔

علامہ قرطبی نے یہ احادیث ذکر کیں اور یہ بالکل نہیں لکھا کہ یہ احادیث آحاد ہیں[2]۔ ان احادیث کو اگر آحاد فرض بھی کر لیا جائے تو یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ آیت کریمہ "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" (الانعام۔ ۱۰۳) کے معارض ہیں کیونکہ ادراک کا مفہوم احاطہ اور تحدید ہے اور ظاہر ہے کہ احاطہ و تحدید کی نفی سے رؤیت کی نفی لازم نہیں آتی۔

معتزلہ کی رائے میں آیت کریمہ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" (القیامۃ۔ ۲۳) سے مراد امید اور انتظار ہے۔ مگر یہ درست نہیں۔ قرطبی اسے ضعیف کہتے ہیں وہ لکھتے ہیں:۔

"یہ قول نہایت کمزور ہے اور آیت کے ظاہری مفہوم سے بعید ہے[3]"

---

[1] الجامع الاحکام القرآن ج ۸ ص ۳۲۰

[2] حوالہ مذکور ج ۱۹ ص ۱۰۶

[3] حوالہ مذکور ص ۱۰۷۔

علامہ ثعلبی لکھتے ہیں،

"مجاہد کا یہ کہنا کہ ناظرہ کا معنیٰ منتظر ہے، کیونکہ مخلوقات میں سے کوئی بھی خدا کو نہیں دیکھ سکتا ایک جعلی تاویل ہے عرب جب نظر کو انتظار کے معنیٰ میں لیتے ہیں تو اس کو بدون صلہ استعمال کرتے ہیں جیسا کہ قرآن میں وارد ہے:

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ " (وہ صرف قیامت کا انتظار کرتے ہیں) (الزخرف - ۶۶)

دوسری جگہ فرمایا:

"هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ " (وہ نہیں انتظار کرتے مگر اس کی تعبیر کا) (الاعراف - ۵۳)

نیز فرمایا:

"مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً " (وہ ایک چیخ کا انتظار کر رہے ہیں) (یٰس - ۴۹)

جب نظر کو تفکر و تدبّر کے معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں تو کہتے ہیں:

"نظرت فیہ یعنی اس وقت نظر کا صلہ "فی" لاتے ہیں۔

مگر جب نظر کا صلہ الیٰ ہو اور لفظ "وجہ" بھی مذکور ہو تو اس وقت اس کا معنیٰ صرف رُؤیت ہوتا ہے۔

مشہور لغوی ازہری فرماتے ہیں:۔

"مجاہد کا یہ قول کہ نظر انتظار کے معنیٰ میں ہے غلط ہے۔ کیونکہ نظر کا صلہ جب الیٰ ہو تو اس کا معنیٰ انتظار ہرگز نہیں ہوتا۔ جب نظرت الی فلان" کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ صرف دیکھنے کا ہوتا ہے۔ انتظار کا مفہوم مراد لینا ہو تو نظرتہ" بدون صلہ کے بولتے ہیں۔ ایک شاعر کا قول ہے ؎

فَإِنَّكُمَا إِنْ تَنظُرَانِي سَاعَةً ۔۔۔ مِنَ الدَّهْرِ تَنفَعْنِي لَدَى أُمِّ جُنْدَبِ

(اگر تم مجھے تھوڑی دیر کے لئے بھی مہلت دو گے تو ام جندب کے یہاں مجھے اس کا فائدہ پہونچے گا)

چونکہ نظر سے مراد یہاں انتظار اور مہلت ہے لہٰذا صلہ کے بغیر استعمال کیا

"تنظر الی" کہا اور "تنظر الی الی" نہیں کہا۔ جب آنکھ سے دیکھنا مراد ہو تو نظرت الیہ" بولتے ہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے ؎

نَظَرْتُ اِلَيْهَا وَالنُّجُوْمُ كَاَنَّهَا مَصَابِيْحُ رُهْبَانٍ تُشَبُّ لِقُفَّالٍ[1]

"میں نے اسے دیکھا اور آسمان کے ستارے راہبوں کے ان چراغوں کی طرح روشن تھے جنہیں سفر سے واپس آنے والے مسافروں کے لئے روشن کر دیا جائے۔"

۵۔ امام احمد بن حنبل کی رائے:

امام بن حنبل کے نزدیک رؤیتِ خدا وندی کا عقیدہ درست ہے اور اس پر یقین کرنا جزو ایمان ہے:۔

امام احمد فرماتے ہیں:

"بروز قیامت خدا کی رؤیت پر ایمان لانا احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے یہ بھی صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالےٰ کو دیکھا تھا۔ یہ حدیث قتادہ نے عکرمہ سے اور انہوں نے عبداللہ بن عباس سے روایت کی ہے۔ نیز یہ روایت حکم بن ابان سے بھی منقول ہے۔ وہ عکرمہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ ابن عباس سے مزید براں علی بن زید یوسف بن مہران سے روایت کرتے ہیں اور وہ ابن عباس سے بہرکیف یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حدیث ظاہر پر محمول ہے اور اس کی تاویل کرنا بدعت ہے۔ ہم اس کے ظاہر پر ایمان لاتے ہیں اور اس کے بارے میں دوسرے لوگوں سے جھگڑا ناپسند نہیں کرتے[2]"

۶۔ رؤیتِ باری تعالیٰ کے مسئلہ میں ابن قتیبہ کا موقف:

ابن قتیبہ بھی امام احمد کے ہم خیال ہیں لکھتے ہیں:۔

"لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کا مطلب یہ ہے کہ آنکھیں دنیا میں اسے نہیں دیکھ سکتیں۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ دنیا میں لوگوں کی آنکھوں سے محجوب ہے اور بروز

---

[1] الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ج ۱۹ ص ۱۰۸۔ یہ امرئی القیس کا شعر ہے۔

[2] المناقب لابن الجوزی ص ۱۷۳۔

قیامت اپنی تجلیاتِ انوار سے مستفیض فرمائے گا۔ لوگ بروز قیامت خدا کو اس طرح دیکھیں گے جس طرح چودھویں کے چاند کو اور اسی طرح دیکھنے میں اختلاف نہیں کریں گے جس طرح چاند کے دیکھنے میں اختلاف نہیں ہوتا۔ حدیث نبوی کتاب اللہ کی مفسر اور شارح ہے رُؤیتِ خداوندی کی احادیث اس قدر صحیح ہیں کہ کوئی ظالم اور معاند ہی انکار کی جرأت کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان احادیث کے راوی بڑے ثقہ ہیں اور یہ متعدد طُرق سے بیان کی گئی ہیں۔ جب قرآن میں لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (الانعام-۱۰۳) وارد ہے اور حدیثِ نبوی میں ہے کہ بروز قیامت خدا کا دیدار ہوگا۔ تو کسی دانشمند شخص پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہتی کہ "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" میں جس رُؤیت کی نفی ہے وہ دنیا سے تعلق رکھتی ہے[1] اور حدیث میں جس رُؤیت کا اثبات ہے وہ آخرت میں ہوگی۔

۷۔ رُؤیتِ باری میں امام اشعری کا زاویہ نگاہ:

امام اشعری بھی دیدارِ خداوندی کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ اس سے ذاتِ خداوندی میں محدثات سے مشابہت یا خدا کے حادث ہونے یا اس کی کسی صفت کے حادث ہونے کا نقص لازم نہیں آتا۔ رُؤیت باری تعالیٰ کے وقوع پر انہوں نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں۔

ان کی پہلی دلیل یہ آیت قرآنی ہے:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (القیامۃ-۲۳) کچھ چہرے اس روز پُررونق ہوں گے اور اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے

وہ فرماتے ہیں کہ "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" میں دنیا میں دیدارِ الٰہی سے مشرف ہونے کی نفی ہے۔ لہٰذا دونوں آیتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے

وہ فرقہ معتزلہ کی پُرزور تردید کرتے ہیں جو رُؤیت کے منکر ہیں معتزلہ اِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ میں ناظرہ کا معنی منتظر کرتے ہیں امام اشعری فرماتے ہیں کہ یہ بوجوہ غلط ہے اور اس میں عینی رُؤیت ہی کا ذکر

---

[1] الاختلاف فی اللفظ ص ۲۳۔

ہے۔

عبدالکریم شہرستانی لکھتے ہیں :

امام اشعری کا مذہب ہے کہ موجودہ چیز کو دیکھا جا سکتا ہے کیونکہ کسی چیز کے وجود سے اس کی رُؤیت کا امکان اور اس کی صحت ثابت ہوتی ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ بھی موجود ہے۔ لہٰذا اسے بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ کتاب و سنت کے دلائل ہیں وارد ہے کہ مومن بروز قیامت اس کی زیارت سے سرفراز ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

" وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (القیامۃ - ۲۳)

(کچھ چہرے اس روز پُر رونق ہوں گے اور اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے)

اس کے علاوہ متعدد آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ میں رُؤیت باری تعالیٰ کا ثبوت ملتا ہے۔ مگر یہ درست نہیں کہ خدا کی رُؤیت کے اثبات کے لئے اس کے جہت و مکان میں ہونے یا اس کی صورت کا اقرار کیا جائے یا یہ کہا جائے کہ آنکھ سے شعاع نکل کر جسم مرئی سے متصل ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ جملہ امور خدا کی ذات میں محال ہیں۱؎ "

شہرستانی کے بیان سے دو باتوں کا پتا چلتا ہے :-

۱- پہلی یہ کہ اشعری کے نزدیک وجود صحت رُؤیت کا موجب ہے۔ لہٰذا ہر موجود کو دیکھا جا سکتا ہے اور جب خدا موجود ہے تو اسے بھی دیکھا جا سکتا ہے منطقی طریقہ سے اُسے ترتیب دیا جائے تو شکل اول بنتی ہے۔ قیاس کی صورت یہ ہو گی :

صغریٰ : خدا موجود ہے۔

کبریٰ : ہر موجود کو دیکھا جا سکتا ہے۔

نتیجہ : خدا کو دیکھا جا سکتا ہے۔

۲- دوسری یہ کہ امام اشعری اس طریق سے رُؤیت خداوندی کا اثبات کرتے ہیں کہ

۱؎ الملل والنحل ج ۱ ص ۱۳۱

اس سے حوادث کی مشابہت لازم نہ آئے۔ اس سے واضح ہوا کہ خدا کی رُویت اس رُویت سے قطعی طور پر مختلف ہے جو حوادث میں باہم ہوتی ہے۔

۸۔ رُویتِ باری تعالیٰ اور ابن قیمؒ: اب یہ معلوم کرنا باقی ہے کہ ابن قیمؒ اس ضمن میں کیا رائے رکھتے ہیں واضح ہو کہ ابن قیم کے نزدیک اہل جنت دیدارِ خداوندی سے مشرف ہوں گے اور یہ ان کے لئے عظیم ترین نعمت ہوگی۔ ابن قیمؒ متعدد احادیثِ نبوی سے استدلال کرتے ہیں۔ اب ان کی کتب کے اقتباسات ملاحظہ فرمائیے۔ لکھتے ہیں:

"رُویت باری تعالیٰ سے مشرف ہونا اس کے کلام کا سننا اور اس کے تقریب و رضا سے متمتع ہونا عظیم ترین نعمت ہے، جنت میں کھانے پینے، لباس اور نقصادیر کی قسم کی جو اشیاء موجود ہیں اور ان میں جو لذت پائی جاتی ہے وہ دیدار خداوندی کے مقابلہ میں ہیچ ہے اور اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ اس کی قلیل ترین رضا و خوشنودی جنت اور اس کی بیش بہا نعمتوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:

"وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ" (اور رضا مندی ہے اللہ کی طرف سے بہت بڑی)
(التوبۃ - ۷۲)

رُویت باری تعالیٰ سے متعلق حدیث صحیح میں وارد ہے۔

"فَوَاللَّهِ مَا أَعْطَاهُمُ اللَّهُ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِهِ" بخدا اہل جنت کو کوئی ایسی نعمت عطا نہیں کی گئی جو انہیں دیدار الٰہی سے زیادہ محبوب ہے۔"

ایک دوسری حدیث میں فرمایا:

"جب اہل جنت دیدار خداوندی سے مشرف ہوں گے تو تمام سابقہ کو بھول جائیں گے اور ان کی طرف توجہ بھی نہیں دیں گے۔"

بلاشبہ یہ بات صحیح ہے کہ دیدار خداوندی ان تمام امور سے بڑھ کر ہے جو ذہن انسانی میں آسکتے ہیں۔ وہ کون سی نعمت کونسی لذت اور کامیابی ایسی ہو سکتی ہے۔ جو

صحبتِ خداوندی اور اس کی رفاقت و معیت کے ہم پلّہ ہو؟ اور کیا محبوب حقیقی کی معیت سے بڑھ کر بھی کوئی چیز اطمینان و سکونِ قلب کی موجب ہو سکتی ہے۔

دوزخ کی حالت بھی یہی ہے۔ خدا اس سے ہر مومن کو بچائے۔ دوزخیوں کو "جو عذابِ خدا کی زیارت سے محرومی تذلیل و اہانت اور اس کے غضب و عقاب کی بنا پر ہوگا وہ ان کے اجسام و ارواح کو نذر آتش کرنے سے کہیں بڑھ کر ہے۔"[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیّم کے نزدیک مومنین کو خدا کی زیارت ہوگی۔ جب کہ اہل جہنم اس سے محروم رہیں گے۔ اہل جنت کی انتہائی تمنا یہی ہوگی اور اس کی لذت جملہ لذات سے بڑھ کر ہے۔ آپ ان احادیث نبویہ سے استدلال کرتے ہیں جو رُؤیت خداوندی میں وارد ہیں مگر رُؤیت کی صفت اور کیفیت نہیں بتاتے۔ ابن قیّم کے آراء و افکار سے بخوبی آگاہ ہونے کی بنا پر یہ کہوں گا کہ ان کے نزدیک خدا کی رُؤیت اس طرح نہیں جیسے حوادث کے مابین باہم ملاقات ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے خدا کا حوادث کے مشابہ ہونا لازم آتا ہے اور ابن قیّم کا دامن اس سے پاک ہے کہ آپ فرقہ مجسمہ اور مشبہ ایسے عقائد رکھتے ہوں۔ حالانکہ آپ تصحیح عقائد کے علم بردار تھے اور صراط مستقیم سے بھٹکنے والے گمراہ فرقوں کے خلاف آپ نے اعلان جنگ کر رکھا تھا۔ ابن قیّم کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ آپ رُؤیت باری کے مسئلہ میں امام احمد بن حنبل ابن قتیبہ، امام اشعری اور اہلِ سنت کے ہمنوا تھے۔ جیسا کہ آئندہ اقتباسات سے روشن ہوتا ہے۔

۹۔ اہل سنّت اور رُؤیت باری تعالےٰ:۔

علامہ بغدادی لکھتے ہیں:۔ "سب اہل سنّت کا اجماع ہے کہ آخرت میں مومنوں کو خدا کی زیارت سے سرفراز فرمایا جائے گا رُؤیت خداوندی ہر حال میں اور ہر زندہ شخص کے لئے عقلاً جائز ہے۔ بطریق خبر مومنوں کے لئے خدا کی زیارت آخرت میں واجب ہے قدریہ اور جہمیہ خدا کے دیدار کو محال سمجھتے ہیں۔ ضرار بن عمرو کا قول

[1] مدارج السالکین مطبع المنار ج ۲ ص ۴۳۔ ۴۴۔

ہے کہ خدا کو بروزِ قیامت چھٹی حس سے دیکھا جائے گا۔ ابن سالم بصری کہتا ہے کہ کافر بھی خدا کی زیارت سے بہرہ در ہوں گے۔ ہم نے ایک علیحدہ کتاب میں رؤیت کے مسائل بالاستیعاب تحریر کئے ہیں[1]۔"

علامہ صابونی لکھتے ہیں:

"اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ مومن اپنی آنکھ سے بروزِ قیامت خدا کی زیارت کریں گے۔ جیسا کہ حدیث صحیح سے معلوم ہوتا ہے۔ آپ نے فرمایا تم بروزِ قیامت خدا کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں کے چاند کو دیکھتے ہو۔ تشبیہ صرف دیکھنے میں ہے، خدا کو چاند کے وجود سے تشبیہ دینا مقصود نہیں ہے[2]۔"

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۳۲۴

[2] عقیدۃ السلف از ابو عثمان الصابونی۔

۴۴۔ حَسن اور قبیح کی بحث اور ابنِ قیّم

حَسن و قبیح کے ضمن میں مندرجہ ذیل امور سے بحث ہو گی:

۱۔ حسن و قبیح کی تعریف۔
۲۔ حسن و قبیح سے متعلق متکلمین کا موقف
۳۔ معتزلہ کا نقطہ نگاہ
۴۔ حسن و قبیح کے بارے میں اشاعرہ کا طرزِ فکر
۵۔ ماتریدیہ کا مسلک
۶۔ حسن و قبیح میں ابن قیّم کی رائے۔
۷۔ ابن قیّم کے دلائل۔
۸۔ خاتمۂ بحث۔

اب ہم باری باری ان مباحث پر روشنی ڈالتے ہیں۔

۱۔ حَسن اور قبیح کی تعریف: (حَسن) افعال العباد میں حسن وہ فعل ہے جو دنیا میں موجب مدح و ستائش اور آخرت میں باعث ثواب اور موجبِ رضا الٰہی ہو۔

(قبیح) وہ فعل ہے جو دنیا میں باعثِ مذمت، آخرت میں موجبِ عقاب اور باعث غضبِ خداوندی ہو، جیسے کفر۔

فرمانِ خداوندی ہے:

" وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ"[1] (خدا اپنے بندوں سے کفر کو پسند نہیں کرتے)

---

[1] شرح العقائد النسفیہ از تفتازانی ص ۱۰۳

حسن اور قبیح کے الفاظ کو استعمال کرنے میں تین اصطلاحات رائج ہیں :۔

پہلی اصطلاح :۔ افعال کی تین قسمیں ہیں : پہلی قسم کے افعال وہ ہیں جو فاعل کے مقاصد کے مطابق ہوں۔

دوسری قسم کے افعال وہ ہیں جو فاعل کی غرض کے مخالف ہوں۔

تیسری قسم کے افعال وہ ہیں جو نہ موافق ہوں نہ مخالف۔

پہلی قسم کو حسن کہتے ہیں۔ دوسری کو قبیح اور تیسری کو عبث کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس اصطلاح پر ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس اصطلاح کے پیشِ نظر جب فعل ایک شخص کے موافق ہو اور دوسرے کے مخالف تو پہلے کے حق میں حسن اور دوسرے کے نزدیک قبیح ٹھہرے گا مثلاً کسی بادشاہ کو قتل کر دیا جائے تو اس کے اعداء کے حق میں حسن اور احباب کے نزدیک قبیح ہوگا۔ گویا حسن اور قبیح کے الفاظ کا اطلاق افعالِ انسانی پر ان کے نزدیک اسی طرح ہے جیسے صورتوں پر اچھی اور بری کا اطلاق ہوتا ہے جو شخص کسی کی صورت یا آواز کو پسند کرتا ہو تو وہ اسے حسن کہے گا اور جس سے نفرت کرتا ہو تو وہ اسے قبیح تصوّر کرے گا۔ ان کے نزدیک حسن اور قبیح سے مراد پسندیدگی یا ناپسندیدگی ہے اور یہ دونوں اضافی امور میں سے ہیں۔ ایک شخص ایک چیز کو پسند کرتا ہے۔ اور دوسرا اسے بنظرِ حقارت دیکھتا ہے۔ یہ سفیدی اور سیاہی کی طرح نہیں کہ جو چیز سیاہ ہے وہ سب کے نزدیک سیاہ ہے اور جو سفید ہے کوئی اسے سیاہ نہیں کہہ سکتا[1]"

دوسری اصطلاح : دوسری اصطلاح کے اعتبار سے حسن وہ ہے جو شرعاً پسندیدہ ہو اور اس کا فاعل اجر و ثواب اور مدح کا مستحق ہو۔ اس اصطلاح کے مطابق خدا کے جملہ افعال ہر حال میں حسن ہوں گے خواہ وہ غرض کے موافق ہوں یا مخالف۔ امورِ شرعیہ

---

[1] المستصفیٰ للغزالی ج ۱ ص ۵۷۔

واجب ہوں یا مستحب حسن ٹھہریں گے۔ البتہ مباح حسن نہیں کہلائیں گے۔

تیسری اصطلاح: تیسری اصطلاح کے مطابق ان جملہ افعال پر حسن کا اطلاق ہوتا ہے جنہیں انجام دینا درست ہے۔ اس اصطلاح کے مطابق شرعی اوامر و احکام کے علاوہ مباحات بھی حسن میں داخل ہو جائیں گے۔ خدا کے افعال ہر حال میں حسن ہوں گے[1]

۲۔ حسن و قبیح سے متعلق متکلمین کا موقف: حسن و قبیح کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو عرصہ تک متکلمین کے مابین موضوعِ بحث بنا رہا۔ دراصل یہ مسئلہ معتزلہ کے ذہن کی پیداوار ہے معتزلہ اس مسئلہ میں بہت دور نکل گئے تھے اور اس میں بڑی دقیقہ سنجی سے کام لیا۔ اس مسئلہ میں ابن قیم کا نقطہ نگاہ واضح کرنے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم فرقہ ہائے مختلفہ مثلاً اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ کے نظریات بیان کریں اور پھر ابن قیم کا زاویۂ نگاہ ذکر کر کے ان افکار و آراء کے ساتھ اس کا تقابل کریں۔

۳۔ معتزلہ کا نقطۂ نگاہ: معتزلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ افعال میں حسن و قبیح ذاتی ہوتا ہے۔ مثلاً صدق، شجاعت، کرم اور عفت ان میں ذاتی حسن پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس کذب، بزدلی اور بخل میں ذاتی قبح موجود ہے ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح ایک صفت پر مبنی ہوتا ہے جو ان افعال میں پائی جاتی ہے اسلامی شریعت اسی حسن کی بنا پر کسی فعل کو کرنے کا حکم دیتی ہے جو اس میں پایا جاتا ہے اور قباحت کی بنا پر اس سے روکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خدا نے جان و مال اور انسانی ناموس کے تحفظ کا حکم دیا کیونکہ ان میں حسن پایا جاتا ہے۔ قتل اور چوری سے روکا کیونکہ ان میں قباحت پائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حسن کی صفت فعل میں موجود ہوتی ہے۔ اور اسی صفت کی بنا پر عقل اس فعل کو پسند کرتی ہے اور شریعت اسی صفت کے پیش نظر اس کا حکم صادر کرتی ہے اسی طرح افعال قبیحہ میں قباحت موجود ہوتی ہے عقل اس صفت کا ادراک کر کے اس فعل کو قبیح تصور کرتی ہے اور شریعت اسی صفت کے پیش نظر اس سے روک دیتی ہے۔ معتزلہ نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ انسان عقلی دلالت

---

[1] المستصفیٰ للغزالی ج ۱ ص ۵۶۔

کی بنا پر شریعت کے وارد ہونے سے قبل ہی ان امور وافعال کا مکلّف ہو جاتا ہے۔ مثلاً محسن کا شکریہ ادا کرنا اور اخلاقِ حسنہ کا مکلّف ہونا۔ کہ اگر شرعی احکام انسان تک نہ بھی پہونچیں تو بھی یہ امور اس کے لئے ضروری ہیں[1]۔

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں۔

"اہل عدل (معتزلہ) کا قول ہے کہ اخلاقِ حسنہ عقلاً پسندیدہ ہیں اور عقل ہی کی بنا پر واجب ہیں۔ محسن کا شکریہ ادا کرنا احکام شریعت کے نزول سے قبل بھی واجب ہے حسن اور قبح اچھے اور برُے افعال کے ذاتی اوصاف ہیں[2]۔"

---

[1] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۴۷ تا ۴۹۔

[2] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۳۔ اہل عدل سے مراد معتزلہ ہیں۔ ان کا مذہب اصول خمسہ پر مبنی ہے (۱) توحید (۲) عدل (۳) وعد اور وعید (۴) المنزلۃ بین المنزلتین (۵) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر عقیدہ توحید کے پیش نظر وہ رؤیتِ باری تعالیٰ کو محال تصور کرتے ہیں کیونکہ رؤیت خدا کی جسمیت اور جہت کا تقاضا کرتی ہے معتزلہ صفاتِ خداوندی کو عین ذات سمجھتے ہیں۔ ذات سے الگ خیال کریں تو ان کی رائے میں قدماء کا تعدد لازم آتا ہے معتزلہ قرآن کو مخلوق کہتے ہیں کیونکہ وہ خدا کی صفت کلام کو تسلیم نہیں کرتے۔ عدل سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتے۔ معتزلہ کے نزدیک خدا بندوں کے افعال کا خالق نہیں بلکہ بندے خود اپنے افعال کے خالق ہیں البتہ اس نے انسانوں میں ایک قدرت پیدا کر دی ہے تاکہ وہ شرعی احکام کے مکلّف قرار دیئے جا سکیں۔ معتزلہ کی رائے میں خدا اسی بات کا حکم دیتا ہے جسے وہ چاہتا ہے اور اس چیز سے روکتا ہے جسے وہ مکروہ سمجھتا ہے۔ وعد اور وعید کا مطلب یہ ہے کہ وہ اچھے اور برُے اعمال کی جزا اور سزا دیتا ہے۔ "المنزلۃ بین المنزلتین" کی اصطلاح یہ ہے کہ فاسق و فاجر آدمی مومن نہیں کیونکہ وہ افعالِ حسنہ کا جامع نہیں۔ اور وہ کافر بھی نہیں کیونکہ وہ کلمہ گو ہے اور نیک اعمال بھی انجام دیتا ہے اور اگر وہ کبیرہ گناہ کا مرتکب ہو کر توبہ کئے بغیر مر جائے تو وہ جہنمی ہوگا اور کفار سے بھی زیادہ سزا کا مستوجب ہوگا۔ لہٰذا فاسق شخص ایمان و کفر کے درمیانی مرتبہ پر فائز ہے نہ مومن ہے نہ کافر۔ جہاں تک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا تعلق ہے اسلامی دعوت کی نشر و اشاعت کیلئے یہ مسلمان پر واجب ہے دیکھئے ابو الحسین الخیاط کی "الانتصار" اور مقالات الاسلامیین ابو الحسن الاشعری نیز الملل والنحل شہرستانی ج ۱ ص ۵۵۔ مروج الذہب للمسعودی ج ۲ ص ۱۹۰، ۱۹۱۔

فرقہ معتزلہ میں سے ابو الہذیل علاّف نے اس نظریہ کو خوب پھیلایا وہ کہتا ہے کہ اگر شرعاً خدا کی معرفت کا حکم نہ بھی دیا جاتا تو عقل کی بنا پر اس کی پہچان ضروری ہوتی اچھے اور برُے افعال کا معیار بھی عقل ہے ۔ اس کے نزدیک شرعی فتویٰ کے بغیر بھی افعال حسنہ ضروری اور افعال قبیحہ حرام ہیں ۔

شہرستانی ابوالہذیل علاّف کے اخذ کردہ قواعد کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے :۔

"ابو الہذیل کا ساتواں قاعدہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کو بدلائل پہچاننا نزولِ شریعت سے قبل واجب ہے ۔ جو شخص پہچاننے میں قاصر ہے وہ سزا کا مستوجب ہے اسی طرح حسن و قبح کی پہچان بھی واجب ہے جس پر عمل کرنا چاہیئے ۔ مثلاً صدق اور عدل اور کذب اور ظلم سے انحراف کرنا ضروری ہے[1]"

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ قبیح کی قباحت اور اس پر سزا کا مترتب ہونا عقلاً ثابت ہے[2]۔

معتزلہ جو قوی ترین دلیل اس نظریہ کے اثبات میں پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ لوگ نزول شریعت سے قبل عقل کی رو سے فیصلے کیا کرتے تھے وہ اپنے فیصلہ جات میں اشیاء کے حسن و قبح ذاتی سے مدد لیتے تھے ۔ مثلاً ڈوبے ہوئے کو ساحلِ سلامت سے ہمکنار کرنا اور ہلاک ہونے والے کو بچا لینا حسن ہے اگرچہ شریعت میں مذکور نہ ہو ۔ اسی طرح ظلم اور بخل قبیح ہیں ۔ اگرچہ شرعاً ان کی قباحت معلوم نہ ہو[3]"

۴ ۔ حسن و قبح کے بارے میں اشاعرہ کا طرزِ استدلال :

اشاعرہ کی رائے میں حسن وہ ہے کہ شریعت اس کے فاعل کی مذمت کرتی ہو ۔ حسن شریعت کے اوامر کے تابع ہے اور قبح منہیات شرعیہ کے زیر اثر ہے ۔ وہ حسن و قبح ذاتی کے قائل نہیں ہیں ۔ ان کے نزدیک افعال میں حسن اس لئے پایا جاتا ہے کہ خدا نے ان کے کرنے کا حکم دیا ہے ۔ اور وہ قبیح اس لئے ہیں کہ شریعت

---

[1] الملل والنحل ج ا ص ۵۶ ۔

[2] مدارج السالکین ج ا ص ۱۲۷ ۔

[3] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۴۸ ۔

نے ان سے روکا ہے۔ افعال میں امر و نہی ہی سے حسن و قبح پیدا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس معتزلہ کہتے ہیں کہ امر و نہی سے حسن و قبح کا پتا چلتا ہے۔ مگر حسن و قبح ان سے ثابت نہیں ہوتا۔[۱]

فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں:

"اشاعرہ جو شیخ ابوالحسن اشعری کے پیرو ہیں اور اہلِ سنت میں سے شمار ہوتے ہیں کہتے ہیں کہ شارع جس بات کا حکم صادر کرے وہ حسن ہو گی اور جس سے منع کرے وہ قبیح اگر شارع اپنے حکم میں تبدیلی پیدا کر کے امر کو نہی اور نہی کو امر بنا دیں تو ان کے حسن و قبح میں بھی تبدیلی پیدا ہو جائے گی۔ حسن قبیح ہو جائے گا اور قبیح حسن کا مقام اختیار کرے گا۔"[۲]

ابن قیم فرماتے ہیں:

"حسن و قبح ذاتی کے منکر کہتے ہیں کہ کوئی چیز من حیث الذات قبیح نہیں ہے۔ اس کی قباحت یا اس پر سزا کا ترتب شریعت کے زیر اثر ہوتا ہے۔"[۳]

معتزلہ کا یہ قول کہ نزولِ شریعت سے قبل حسن و قبح کا فیصلہ عقل کی روشنی میں کیا جاتا تھا۔ اشاعرہ اس کی تردید میں کہتے ہیں کہ یہ حسن و قبح ادیانِ سابقہ کے احکام کی بنا پر تھا یا عاداتِ مالوفہ کے پیشِ نظر فیصلہ کیا جاتا تھا کہ فلاں چیز اچھی ہے یا بری۔ فرض کیجیے کوئی انسان بہترین دل و دماغ لے کر پیدا ہوا ہو۔ مگر اس نے کسی قوم کے اخلاق نہیں سیکھے، نہ والدین کی تربیت میسر آئی، نہ شرعی اخلاق و آداب سیکھ سکا، نہ کسی استاد کے سامنے زانوئے ادب تہ کرنے کی سعادت حاصل ہوئی۔ پھر اس پر دو امور پیش کیے جائیں۔ پہلا یہ کہ دو ایک سے زیادہ ہوتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ جھوٹ قبیح ہوتا ہے۔ وہ پہلے سوال پر زحمتِ غور و فکر گوارا نہیں کرے گا۔ مگر دوسرے سوال پر توقف کرے گا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حسن و قبح لوگوں کی عادات پر موقوف ہے۔ جو چیز فائدہ مند ہوتی ہے اسے اچھا سمجھتے ہیں اور جو ضرر رساں ہو اسے برا خیال کرتے ہیں۔[۴]

---

[۱] حوالہ مذکور ج ۳ ص ۴۹۔

[۲] فواتح الرحموت ج ۱ ص ۲۵۔

[۳] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۲۷ طبع اول مطبع المنار۔

[۴] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۴۹۔ ۵۰۔

۵۔ ماتریدیہ کا نقطۂ نظر: ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔ یعنی عقل ہی اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ فلاں چیز اچھی ہے۔ اور فلاں بری۔ ان کا طرزِ فکر بڑی حد تک معتزلہ سے ملتا ہے۔ وہ اشاعرہ کے خلاف ہیں جو حسن و قبح ذاتی کی نفی کرتے ہیں۔ البتہ ماتریدیہ معتزلہ کے اس قول سے اتفاق نہیں کرتے کہ ثواب و عقاب نزولِ شرع سے قبل عقلاً واجب ہو جاتا ہے۔ ماتریدیہ اس کے برعکس جزا و سزا کو شریعت پر موقوف سمجھتے ہیں۔ فواتح الرحموت کے مصنف لکھتے ہیں:۔

"اہل السنت والجماعت کے فرقہ ماتریدیہ صوفیہ عظام اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے۔ یعنی شرع پر موقوف نہیں۔ مگر ماتریدیہ کی رائے میں یہ حسن و قبح خدا کی طرف سے کسی شرعی حکم کا موجب نہیں ہوتا۔ البتہ اس کی بناء پر بندے میں حکم کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ خداوند تعالیٰ حکیم ہے اور وہ مرجوح کو راجح قرار نہیں دیتا۔ پس حاکم علی الاطلاق ذاتِ خداوندی ہے۔ شرعِ اسلامی اس کی کاشف ہے۔ یعنی اس حکم کی وضاحت کر دیتی ہے۔ جب تک اللہ تعالیٰ انبیاء کو مبعوث فرما کر احکام جاری نہ کریں۔ سرے سے کوئی حکم موجود ہی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ زمانہ فترت میں احکام ترک کرنے کی بناء پر کسی کو سزا نہیں دی جا سکتی۔ اسی بناء پر شرعی احکام کا مکلف بنانے میں ہم نے دعوتِ اسلام کا پہنچانا ٹھہرایا ہے۔ پس وہ کافر جسے دعوتِ اسلامی نہ پہنچی ہو ایمان لانے پر مکلف نہیں اور آخرت میں کافر رہنے کی بناء پر اس سے مواخذہ نہیں کیا جا سکتا۔"[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ماتریدیہ کے نزدیک حسن و قبح عقل پر مبنی ہے۔ مگر ثواب و عقاب کی اساس اسلامی شریعت ہے اور یہی ابن قیمؒ کا نظریہ ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر واضح ہو گا۔

۶۔ حسن و قبح کے بارے میں ابن قیمؒ کی رائے: ابن قیمؒ معتزلہ کے مسلک کو پسند نہیں کرتے کیونکہ ان کے یہاں ثواب و عقاب حسن و قبح عقلی پر موقوف ہے۔ شرعِ اسلامی کے اوامر و نواہی پر نہیں۔ آپ اشاعرہ کے طرزِ فکر کو بھی بنظرِ استحسان نہیں دیکھتے جو حسن و قبح عقلی کے منکر ہیں جس طرح ثواب و عقاب کا حسن و قبح پر مترتب ہونا صحیح نہیں اسی طرح ابن قیمؒ کی رائے میں حسن و قبح عقلی

[1] فواتح الرحموت علیٰ مسلم الثبوت ج ۱ ص ۲۵ طبع اول۔ مطبع امیریہ ۱۳۲۲ھ

کا انکار بھی تر ین حق وصواب نہیں جیسا کہ اشاعرہ کا نقطۂ نظر ہے۔ ابن قیم نے اپنی بیش قدر تصانیف مثلاً مفتاح دار السعادہ، مدارج السالکین، شفاء العلیل اور تحفۃ المنازلین بجوار رب العالمین میں اس نظریہ کا بطلان ثابت کیا ہے۔ ان دونوں نظریات میں جو نقص پایا جاتا ہے۔ ابن قیم کا اختیار کردہ مسلک اس سے پاک ہے۔ آپ کی رائے دو امور پر مبنی ہے۔

اوّل :- افعال میں حسن و قبح عقلی ہے، عقل ہی اس کا ادراک کرتی ہے۔ خدا نے انسانی فطرت میں یہ ودیعت کر رکھا ہے کہ وہ صدق، عدل، عفت، احسان اور شکر کو پسند کرتا ہے اور ان کے اضداد کو نفرت و حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ لہٰذا آپ کے اختیار کردہ نظریہ پر وہ اعتراضات وارد نہیں ہوتے جن کا ہدف اشاعرہ کے مسلک کو بنایا گیا ہے۔

دوم :- ثواب و عقاب شرعی ہیں اور شارع کے اوامر و نواہی پر موقوف ہیں جزا و سزا بطریق عقل واجب نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے۔

ابن قیم لکھتے ہیں :-

"حق بات یہ ہے اور اس میں تناقض کی کوئی گنجائش نہیں کہ افعال انسانی حسن بھی ہیں اور قبیح بھی جیسا کہ وہ فائدہ مند بھی ہے اور ضرر رساں بھی۔ مگر ان پر جزا و سزا کا ترتب صرف امر و نہی کی صورت میں ہوتا ہے امر و نہی کے وارد ہونے سے قبل فعل قبیح اپنی قباحت کے باوصف سزا کا موجب نہیں ہوتا۔ فعل خواہ کس قدر قبیح ہو۔ اللہ تعالیٰ انبیاء مبعوث فرمانے سے قبل کسی کو عذاب میں مبتلا نہیں کرتے۔ شیطان اور بتوں کو سجدہ کرنا، دروغ گوئی، بدکاری ظلم اور جملہ فواحش و منکرات بذات خود قبیح ہیں مگر ان کی بناء پر سزا دینا شرع پر موقوف ہے[۱]"

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں :-

اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو بھیج کر اپنے بندوں پر حجت تمام کی۔ فرمان باری تعالیٰ ہے :-

"رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

---

[۱] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۲۷ -

اس آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے کہ انبیاء کی تشریف آوری سے بندوں پر حجت تمام ہوگئی اور اب وہ بارگاہ ایزدی میں معذرت پیش نہیں کر سکتے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ رسولوں کے بھیجنے سے قبل اللہ تعالےٰ کسی کو عذاب نہیں دیتے کیونکہ اس وقت تک حجت تمام نہیں ہوتی۔ لہٰذا مسئلہ زیر بحث کی صحیح ترین صورت یہ ہے کہ حسن و قبح کا اثبات عقلاً ہوتا ہے۔ مگر رسولوں کی بعثت سے قبل کسی کو عذاب میں مبتلا نہیں کیا جاتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ عقلاً ثابت شدہ حسن ثواب کا مستلزم نہیں بلکہ ثواب انبیاء کی اطاعت سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح قبح عقلی موجب سزا نہیں بلکہ اس کا اصلی سبب انبیاء کے احکام کی خلاف ورزی ہے۔"

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے۔ کہ ابن قیمؒ ماتریدیہ کے ہم خیال ہیں کیونکہ وہ بھی ثواب وعقاب کو شریعت پر مبنی قرار دیتے ہیں اور ابن قیمؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

۷۔ ابن قیم کے دلائل: حسن و قبح کے مسئلہ میں ابن قیمؒ نے دلائل وبراہین کے پیش کرنے میں کوتاہی نہیں کی بلکہ اپنے دعوےٰ کی دونوں شقوں کو قرآنی دلائل کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

لکھتے ہیں:۔

قرآن حکیم میں صراحتہً مذکور ہے کہ انبیاء و رُسل کی بعثت سے قبل کسی قوم کو عذاب میں مبتلا نہیں کیا جاتا۔ دوسرا یہ کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی پایا جاتا ہے۔ ہم دونوں امور کے اثبات میں قرآنی دلائل پیش کرتے ہیں:۔

ارسال رسل سے قبل عذاب نہ دینے کا ذکر ان آیات میں ملتا ہے:

پہلی آیت:۔ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا ۔" (الاسراء۔ ۱۵) — رسول بھیجنے سے قبل ہم کسی کو عذاب نہیں دیتے۔

دوسری آیت: رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ (النساء۔ ۱۶۵) — ہم نے بشارت دینے والے اور عذاب سے ڈرانے والے انبیاء بھیجے تاکہ ان کی آمد کے بعد لوگ خدا کے حضور میں معذرت پیش نہ کر سکیں۔

تیسری آیت:۔ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ — جہنم میں جب کسی گروہ کو ڈالا جائیگا تو اسکے

سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ۔ (الملک - ۸)

خازن ان سے دریافت کریں گے کہ تمہارے پاس ڈرانے والے نبی نہیں آئے تھے تو وہ کہیں گے کیوں نہیں۔ نبی تو آئے تھے مگر ہم نے ان کی تکذیب کی اور یہ کہا کہ خدا نے کوئی چیز نہیں اتاری۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ دوزخ سے یہ نہیں پوچھا جائے گا کہ تم نے عقل کی مخالفت کیوں کی بلکہ انبیاء کی خلاف ورزی کے متعلق سوال ہوگا اور اسی وجہ سے وہ جہنم میں داخل ہوں گے۔

چوتھی آیت:۔ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا'' (الزمر - ۷۱)

کیا تمہارے پاس رسول نہیں آئے تھے جو خدا کی آیات پڑھ کر سناتے تھے اور روز قیامت سے ڈراتے تھے۔

پانچویں آیت:۔ سورہ انعام میں ارشاد ہوا۔

'' ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ'' (الانعام - ۱۳۱)

اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالےٰ بستیوں کو صرف ظلم کی وجہ سے تباہ نہیں کرتے اور وہاں کے رہنے والے گناہ کے تصوّر سے بھی غافل ہوں۔

اس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک قول کے مطابق ظلم سے مراد رسول مبعوث کئے بغیر عذاب میں مبتلا کرنا ہے۔ اس صورت میں آیت ہذا سے دو اصول ثابت ہوتے ہیں۔
پہلا یہ کہ بعثتِ انبیاء سے قبل انسانوں کے افعال اور شرک بدترین قسم کا ظلم ہے۔
دوسرا یہ کہ رسول بھیجنے کے بعد وہ عذاب میں گرفتار کئے جائیں گے۔
یہ آیت ان دونوں امور پر روشنی ڈالنے میں سورہ قصص کی اس آیت کی طرح ہو گی۔

''وَلَوْلَا أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ''

اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے سابقہ اعمال کی وجہ سے ان پر مصیبت

کا نازل ہونا متوقع ہے۔ کیونکہ ان کے اعمال انتہائی طور پر قبیح تھے۔ مگر عذاب اس لئے نازل نہ کیا گیا کہ اس کی شرط مفقود تھی اور وہ یہ کہ انبیاء ان کی جانب مبعوث نہیں کئے گئے تھے۔ رسول کے آنے پر شرط پوری ہوگئی اور وہ عذاب میں مبتلا کئے گئے۔

امر ثانی یہ تھا کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہوتا ہے یہ متعدد آیات سے ثابت ہے۔

پہلی آیت: وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً قَالُوْا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللّٰهُ اَمَرَنَا بِهَا قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ۔" (الاعراف۔۲۸)

وہ جب کوئی برائی کا کام کرتے ہیں تو کہتے ہیں ہمارے آباء و اجداد بھی اس پر عامل تھے خدا نے ہمیں اس کا حکم دیا ہے۔ ان سے کہئے کہ خدا منکرات و فواحش کا حکم نہیں دیتا۔ کیا تم خدا کے متعلق وہ بات کہتے ہو جس کا تمہیں خود بھی علم نہیں۔

دوسری آیت: "قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَاَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطَانًا وَّاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" (الاعراف۔۳۳)

ان سے فرمایئے کہ میرے رب نے پوشیدہ اور ظاہر برائیوں، گناہ اور سرکشی کو حرام قرار دیا ہے۔ نیز یہ کہ تم خدا کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانے لگو جس کی کوئی دلیل اس نے نازل نہیں کی اور خدا کے متعلق وہ بات کہو جسے تم جانتے ہی نہیں۔

اس آیت میں خداوند کریم نے ان افعال کے ارتکاب کو نہی سے قبل بھی فاحشہ قرار دیا۔

تیسری آیت: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ" (الاعراف۔۳۲)

ان سے کہہ دیجئے کہ خدا نے جو زینت اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے اور اس کے پاکیزہ رزق کو کس نے حرام کیا ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ طیبات حرمت سے قبل پاکیزگی کے وصف سے موصوف ہیں اور پاکیزگی کا وصف ان کی حرمت سے مانع ہے۔ لہٰذا ان کو حرام قرار دینا حکمت کے منافی ہے۔ ظلم نہی سے قبل بھی ظلم ہے اور اس کے بعد بھی۔ اسی طرح جملہ

افعال قبیحہ، فواحش منکرات اور شرک نہی سے قبل اور بعد قبیح ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ صرف شریعت نے ان کو قبیح قرار دیا۔ البتہ شارع نے ان کی قباحت میں مزید اضافہ کر دیا اور ان کو حرام قرار دینے سے ان کی برائی کا پہلو مزید نمایاں ہو گیا۔ گویا ایک قباحت ان میں ذاتی تھی اللہ تعالیٰ کے منع کرنے، اس کی مذمت کرنے، اس پر اور اس کے فاعل پر اظہار غیظ و غضب کرنے سے ان کی قباحت دوبالا ہو گئی۔ جس طرح راست بازی، توحید، محسن کی مدح و ستائش اور اظہار تشکر بذات خود حسن ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان کا حکم دیا، ان کے فاعل کی تعریف کی، ان سے اور ان کے فاعل سے محبت کا اظہار کیا تو ان کی خوبی میں مزید اضافہ ہو گیا۔ بلکہ امر بالمعروف نہی عن المنکر، طیبات کی حلت اور خبیث اشیاء کی حرمت نبوت محمدی کے خصوصیات میں سے ہے۔ جب ایک اعرابی آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی دعوت اسلام سے متاثر ہو کر مشرف با سلام ہوا تو اس سے دریافت کیا گیا کہ تمہارے اسلام لانے کی وجہ کیا ہے۔ اور تم نے آپؐ میں نبوت کی کونسی علامت ملاحظہ کی ؟ اعرابی بولا :

> "آپ نے کسی ایسی بات کا حکم نہیں دیا جس کے بارے میں عقل انسانی یہ کہتی ہو کہ اے کاش! آپ اس سے منع کرتے اور نہ کسی بات سے منع کیا جس کے بارے میں عقل کا فتویٰ یہ ہو کہ اس کا حکم دینا چاہیئے تھا نہ آپ نے کسی چیز کو حلال بتایا جس کی حرمت کا عقل تقاضا کرتی ہو۔ اور نہ ایسی چیز کو حرام قرار دیا جسے عقلی اعتبار سے حلال ہونا چاہیئے تھا۔"

اس اعرابی کی ذہانت وفطرت اور قوت ایمانی ملاحظہ فرمایئے۔ اس نے آنحضور کے دعویٰ رسالت پر اس بات سے استدلال کیا کہ آپ کے اوامر میں عقلی اعتبار سے حسن پایا جاتا ہے اور آپ کے منہیات عقلاً قبیح ہیں۔ اسی طرح آپ کے بیان کردہ حلال و حرام بھی مطابق عقل ہیں۔ اگر محض امر و نہی کی بنا پر کوئی چیز حسن یا قبیح ہو جاتی یا حلت و حرمت کی بنا پر اس میں پاکیزگی اور نجاست پیدا ہو جاتی ہے تو اعرابی کے جواب میں کوئی خوبی نہ ہوتی اور اسے پسند نہ کیا جاتا اور وہ یوں ہوتا جیسے اس نے کہا۔

> "میں نے آپ کو حکم دینے، منع کرنے اور اشیاء کو حلال و حرام ٹھہرانے پایا ہے۔"

ظاہر ہے کہ اس مقولہ میں آنحضورؐ کے صادق ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

اسی طرح ارشاد ہوتا ہے:

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ"[1] (النحل - ۹۰)	اللہ تعالےٰ عدل واحسان اور اقارب سے حسن سلوک کا حکم دیتے ہیں اور فواحش ومنکرات اور بغاوت سے روکتے ہیں۔

۸- خاتمہ بحث: سابقہ بیانات سے واضح ہوتا ہے۔ کہ ابن قیمؒ کا مسلک ماتریدیہ کے بالکل مطابق ہے۔ لہٰذا یہ ابن قیمؒ کی منفرد رائے نہیں ہے۔

یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ کا طرز نکر ان جملہ اعتراضات سے محفوظ ہے جو معتزلہ اور اشاعرہ کے نقطہ ہائے نظر پر پڑتے ہیں گویا آپ کا نظریہ ان دونوں نظریات کی خوبیوں کا جامع اور مبنی بر اعتدال ہے۔ ابن قیمؒ خود فرماتے ہیں کہ میرا اختیار کردہ مسلک ان دونوں نظریات کے مقابلہ میں متوسط ہے گویا جس طرح گوبر اور خون کی غلاظت میں سے پاکیزہ دودھ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہ نظریہ ان دونوں نظریات سے پیدا ہو گیا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کے یہاں عقل کا دائرہ بڑا وسیع ہے۔ کیونکہ ان کی رائے میں ثواب وعقاب حسن و قبح عقلی پر مترتب ہوتا ہے۔ انہوں نے عقل کو اس قدر ڈھیل دے رکھی ہے کہ اس کی حدود و قیود سے قطعاً آشنا نہیں۔ اگر عقل کا فیصلہ حسن و قبح میں ناطق بھی ہوتا تو بھی یہ کسی طرح قابل تسلیم نہیں وہ اس سے آگے بڑھ کر ثواب وعقاب میں بھی دخل دینے لگے جو بندے کے اعمال کی جزا ہے۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ عقل عابد و معبود کے باہمی تعلقات میں دخل اندازی کرنے لگے۔ اگر معتزلہ اس غلطی کا ارتکاب کر بیٹھے تھے۔ تو اشاعرہ بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکے۔ ان کا قول ہے کہ حسن و قبح اور ثواب وعقاب شرع پر موقوف ہے ثواب وعقاب کا شریعت پر موقوف ہونا تو سمجھ میں آ سکتا ہے مگر حسن و قبح کے شرعی ہونے کا کوئی معنیٰ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے عقل کو بالکل نظر انداز کر دیا اور حسن و قبح میں بھی اس کے فیصلہ کو ناطق تصور نہیں کیا۔ حالانکہ ہم عقل ہی کی روشنی میں حسن و قبح کا فرق سمجھتے ہیں اور اسے شرعی احکام پر موقوف نہیں ٹھہراتے۔ عرب اقوام کی تاریخ کا مطالعہ کرنے

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۲۷ - ۱۲۹

والا اس حقیقت سے بخوبی آشنا ہے۔ کہ عرب بعثت نبوی سے قبل محض عقل کے بل بوتے پر شجاعت کرم، پناہ طلب کرنے والے کی حمایت اور اپنے قبیلہ سے مدافعت کرنے کو بنظر استحسان دیکھا کرتے تھے۔

حسن و قبیح کے مسئلہ کی مختصر تشریح کے بعد میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ ابن قیمؒ کا زاویہ نگاہ اعتراضات سے بڑی حد تک محفوظ ہے۔ ابن قیمؒ عقل انسانی کو اس کا جائز حق دیتے ہیں۔ مگر اس کی حدود سے آگے نہیں بڑھنے دیتے کہ وہ ثواب و عقاب کے بارے میں بھی حاکم قرار دی جائے۔ ثواب و عقاب میں عقل کی دخل اندازی اس لئے درست نہیں کہ ان کے بارے میں شرع کا فیصلہ ناطق ہے عقل کا نہیں۔

دوسری فصل

۴۵۔ ابنِ قیّم اور تصوّف

ابن قیّم نے دیگر علوم و فنون کے پہلو بہ پہلو تصوّف کا بھی گہرا مطالعہ کیا اور اس فن میں وہ بیش بہا تصانیف یادگار چھوڑیں جن سے ان کے مبلغ علم کا اندازہ ہوتا ہے۔ ابن قیم کی تصوّف سے متعلق کتب سے یہ بھی آشکارا ہوتا ہے کہ تصوّف میں ابن قیّم کے کیا نظریات تھے۔ تصوّف سے متعلق ابن قیّم کے مؤقف کو واضح کرنے کے لئے میں ان مسائل کا تذکرہ مناسب خیال کرتا ہوں جن سے ہمارے مقصد کے حصول میں مدد ملتی ہے اور جو اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ ابن قیّم نے تصوّف پر کیا اثر ڈالا۔

اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

۱۔ تصوّف میں ابن قیّم کے مصادر و مآخذ: تصوّف میں ابن قیّم کے مآخذ و مصادر حسب ذیل ہیں:۔

اوّل:۔ قرآن کریم۔ حدیث نبوی، آثار صحابہ

دوم:۔ افادات ابن تیمیہ جن کا اظہار مندرجہ ذیل امور سے ہوتا ہے۔

(الف) ابن قیّم امام ابن تیمیہ کے جذبۂ انکسار و تواضع کو مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

(ب) اعمال پر ابھارنے میں ابن قیّم امام تیمیہ کی رائے سے مانوس نظر آتے ہیں۔

(ج) صبر کی تقسیم میں ابنِ تیمیہ کی رائے سے استناد کرتے ہیں۔

سوم: اقوال صوفیہ جن کا اظہار مندرجہ ذیل حقیقت سے ہوتا ہے:۔

ابن قیّم مراقبہ، صبر، زہد، اتباع شریعت اور شرعی احکام کے عدم سقوط میں صوفیہ کرام کے اقوال سے استشہاد کرتے ہیں۔

ابن قیّم کے تصوّف سے متعلق مصادر و مآخذ کی اجمالی تقسیم کے بعد اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے:۔

تصوّف میں ابن قیم کے مصادر تین ہیں۔

پہلا ماخذ: قرآن کریم، حدیثِ نبوی اور زہد اور ترغیب آخرت سے متعلق صحابہ کے اقوال ابن قیّم کی تصوّف سے متعلق کتب مثلاً مدارج السالکین روضۃ المحبین اور اغاثۃ اللھفان آیات قرآنیہ، احادیث نبویہ اور اقوالِ صحابہ سے بھرپور ہیں جن سے ابن قیّم اپنے مقصد کے اثبات میں استدلال کرتے ہیں۔

ابن قیّم کا دوسرا ماخذ تصوّف میں امام ابن تیمیہ کے اقوال ہیں جن کا اظہار مندرجہ ذیل امور سے ہوتا ہے۔

دوسرا ماخذ: (الف) ابن قیّم اپنے استاد کے تصوف سے بہت زیادہ متاثر تھے اور آپ کے تواضع و انکسار کو مثال کے طور پر بیان کیا کرتے تھے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں:

"معصوم وہی ہے توفیق ربانی جس کو گناہوں کے ارتکاب سے محفوظ رکھے ایک نیک نہاد شخص کے لئے اس سے بہتر اور کوئی چیز نہیں کہ وہ تواضع و انکسار اور فروتنی کا مظاہرہ کرے اور یہ سمجھے کہ وہ ہیچ ہے۔ میں نے یہ اوصاف جس قدر ابن تیمیہ میں دیکھے کسی اور میں ملاحظہ نہیں کئے۔ آپ اکثر فرمایا کرتے تھے۔

"میں کسی چیز کا مالک نہیں اور میں لاشئ محض ہوں"

ابن تیمیہ اکثر یہ شعر پڑھا کرتے تھے۔

انا المکدی وابن المکدی	وھکذا کان ابی وجدی

(میں مفلس اور مفلس کا بیٹا ہوں۔ میرے باپ اور دادا بھی ایسے ہی تھے)

ابن تیمیہ نے عمر کے آخری حصہ میں مجھے تفسیر کا ایک قاعدہ لکھ کر بھیجا اور اس کی پشت پر یہ اشعار لکھے جو آپ نے خود نظم کئے تھے۔

انا الفقیر الی رب البریات	انا المسکین فی مجموع حالاتی
انا الظلوم لنفسی وھی ظالمتی	والخیر ان یأتنا من عندہ یاتی
لا استطیع لنفسی جلب منفعۃ	ولا عن النفس لی دفع المضرات
والفقر لی وصف ذات لازم ابدًا	ولا ستویك انا فی بعض ذرات

وَلاظهیرله کی یستعین بـه — کما یکون لاس یاب الولا یأ ت
وَهذه الحال حال الخلق اجمعهم — وَکلّهم عنده عبد لـه آت
فمن لبغی مطلباً من غیر خالقه — فهو الجهول الظلوم المشرك العاتی
والحمدلله ملأ الکون اجمعه — ماکان منه وما من بعده یاتی[1]

ان اشعار کا ترجمہ یہ ہے :۔

"میں خالق ارض و سماء کا محتاج ہوں اور اپنے جملہ حالات میں مسکین ہوں میں اپنے نفس پر ظلم کرتا ہوں اور وہ مجھ پر ظلم کرتا ہے۔ اگر بھلائی میرے یہاں آئے گی تو اسی کی جانب سے آئے گی۔ نہ مجھ میں اپنے آپ کو فائدہ پہنچانے کی استطاعت ہے اور نہ دفع مضرت کی طاقت۔ فقر و فاقہ میرا ذاتی وصف ہے جو کسی وقت مجھ سے جدا نہیں ہوتا اور میں ایک ذرہ میں بھی خدا کا شریک نہیں ہوں۔ جس طرح دنیوی حکام کے مددگار ہوتے ہیں۔ خدا کا کوئی معاون نہیں جس سے وہ امداد طلب کرتا ہو۔ جملہ مخلوقات کا یہی حال ہے اور سب لوگ اس کے غلام ہیں جو شخص خدا کے سوا کسی اور سے طلب امداد کرتا ہے۔ تو وہ بڑا جاہل مشرک اور سرکش ہے۔ خدا کے لئے اتنی حمد و ثنا سزاوار ہے کہ جس سے یہ عالم کون و مکان بھر جائے کیونکہ جو ظہور میں آیا وہ بھی اسی کا ہے اور جو بعد میں ظاہر ہوگا وہ بھی اسی کی صنعت گری ہے۔"

ابن قیمؒ نے زہد و تقویٰ کے بارے میں صرف اپنے شیخ کے مشاہدات ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ زہد کے بارے میں ان کے اقوال سے استدلال بھی کیا اور ان کے بارے میں اس رائے کا اظہار کیا کہ زہد میں ابن تیمیہ کے اقوال سب سے بہتر ہیں ابن قیمؒ لکھتے ہیں:۔

"میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ قدس اللہ روحہ کو یہ کہتے سنا کہ زہد نام ہے اس چیز کے ترک کرنے کا جو آخرت میں نفع بخش نہ ہو و ورع اس چیز کے چھوڑ دینے کو کہتے ہیں جو آخرت میں ضرر رساں ہو اور یہ زہد و ورع کے ضمن میں عمدہ ترین قول ہے[2]۔"

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۹۶ - ۲۹۷

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵

(ب) ابن قیمؒ ذکر کرتے ہیں کہ تقرّب الی اللہ کے حصول کے بعد انسان کس قدر مسرت محسوس کرتا ہے۔ پھر یہی سرور اس کو اعمالِ صالحہ پر آمادہ کرتا ہے۔ ابن قیمؒ اس کے اثبات میں احادیث نبویہ پیش کرتے ہیں اور پھر ابن تیمیہ کے اقوال سے استشہاد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تقرّبِ الی اللہ کے نتیجہ میں جو مسرت حاصل ہوتی ہے اور دل جو روحانی تسکین محسوس کرتا ہے دنیا کی کوئی نعمت اس کی ہمسر نہیں ہو سکتی۔ یہ سرور، انسان میں یہ آمادگی پیدا کرتا ہے کہ وہ اپنے "سیر الی اللہ" کو جاری رکھے اور منزل پہ منزل طے کئے جائے اس میں انتہائی جدوجہد کرے اور اس کی خوشنودی کا طلب گار رہے۔ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ایمان کا ذائقہ چکھنے اور اس کی حلاوت محسوس کرنے کا ذکر کیا اور پھر ایمان سے متعلق فرمایا"۔

حدیث نبوی میں ارشاد ہوتا ہے:

"جو خدا سے بحیثیت پروردگار ہونے کے اور اسلام سے بحیثیت دین کے اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے باعتبار رسول ہونے کے راضی ہوگیا اس نے ایمان کا ذائقہ چکھ لیا۔"

دوسری حدیث میں فرمایا:

"جس میں تین اوصاف پائے جاتے ہوں وہ لذت ایمان سے بہرہ اندوز ہوگیا۔ اوّل یہ کہ اللہ اور اس کا رسول جسے سب مخلوقات سے عزیز تر ہوں۔ دوم یہ کہ جو شخص کسی سے محض للہ محبت کرتا ہو۔ تیسرا جو مشرف باسلام ہونے کے بعد کفر کی جانب لوٹنے کو اتنا ہی ناپسند کرتا ہو جتنا دوزخ میں ڈالے جانے کو۔"

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو یہ کہتے سُنا کہ جب کوئی نیک کام کرتے وقت اپنے دل میں اس کی شیرینی اور شرحِ صدر نہ پاؤ تو سمجھ لو کہ اس کام میں کوئی خرابی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ کسی کی محنت کو ضائع نہیں کرتے۔ وہ دنیا میں نیک اعمال کرنے والے کو عمل کی شیرینی شرح صدر اور اطمینان قلب سے سرفراز فرماتے ہیں۔ جب بندہ اپنے اندر اسے محسوس نہ کرے تو سمجھ لے کہ اس کا عمل خلوص سے عاری ہے۔ دراصل تقرّبِ خدا وندی سے جو سرور اور اطمینان

پیدا ہوتا ہے وہ بندے کو مزید طاعت وانقیاد پر آمادہ کرتا ہے۔"

(ج) ابن قیمؒ اپنے استاد محترم ابن تیمیہ کے کلام سے بہت مانوس تھے۔ چنانچہ انہی کے زیر اثر وہ صبر کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

۱۔ عبادت پر صبر کرنا۔

۲۔ خدا کی نافرمانی سے رک جانا۔

۳۔ ابتلاء پر صبر کرنا

ابن قیمؒ کے نزدیک صبر کی پہلی دو قسمیں کسبی ہیں اور تیسری غیر کسبی۔ لہٰذا پہلی دونوں قسمیں تیسری سے افضل ہیں۔ پھر ابن تیمیہ کا کلام نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے سنا فرماتے تھے یوسف علیہ السلام نے عزیز مصر کی بیوی کی آرزو پوری نہ کرنے پر جو صبر کیا وہ ان کے صبر سے کہیں بڑھ کر ہے جو انہوں نے بھائیوں کے ان کو کنوئیں میں ڈال لینے انہیں فروخت کرنے اور باپ سے جدا کرنے پر کیا کیونکہ یہ جملہ امور غیر اختیاری تھے جن میں صبر کے سوا چارہ نہیں اور بندہ ان امور میں بے بس ہے مگر معصیت سے صبر کرنا ایک اختیاری چیز ہے اور نفس امارہ کے خلاف اعلانِ جنگ کے مترادف ہے خصوصاً جب کہ گناہ کے موجبات اور محرکات مزید تشویق و ترغیب پیدا کر رہے ہوں۔ غور فرمائیے آپ نوجوان تھے، غریب الوطن تھے اور غلام تھے۔ اس کے پہلو بہ پہلو عورت حسین تھی بڑی معزز اور ان کی مالکہ تھی رقیب موجود نہ تھا وہ خود آپ کو دعوت دے رہی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ قید خانہ اور توہین و تذلیل کی دھمکیاں بھی دے رہی تھی۔ مگر ان جملہ محرکات کے علی الرغم آپ نے صبر کیا اور رضاء خداوندی کو ان جملہ امور پر ترجیح دی۔ کنوئیں میں ڈالے جانے پر آپ نے جس صبر کا مظاہرہ کیا وہ اس صبر کے مقابلہ میں ہیچ ہے۔ ابن تیمیہ فرمایا کرتے تھے۔ عبادات کی ادائیگی پر صبر کرنا اس صبر سے افضل ہے۔ جو محرکات سے احتراز کرنے پر کیا جاتا ہے

---

[۱] مدارج السالکین ج ۲ ص ۱۶۳۔

کیونکہ شارع کی نگاہ میں اداءِ عبادات میں جو مصلحت پائی جاتی ہے وہ ترکِ معصیت کی مصلحت پر فائق ہے" در عبادات کی عدم ادائیگی خدا کے نزدیک جو معصیت سے زیادہ مکروہ و مبغوض ہے"

صبر کی یہ تقسیم اس کے متعلقات کے اعتبار سے ہے۔

نتیجۂ بحث: تصوّف کے سلسلہ میں ابن قیّم کا تیسرا ماخذ صوفیۂ عظام کے اقوال ہیں، مثلاً جُنید بغدادی، ذُوالنُّون، سفیان ثوری اور بسطامی رحمہم اللہ تعالےٰ

ان اکابر کے اقوال عام طور سے ابن قیّم کی کتابوں میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں اور آپ ان سے استدلال کرتے ہیں۔ میں ان حضرات کے بعض اقوال نقل کر کے یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ ابن قیّم ان پر کس حد تک اعتماد کرتے تھے۔ مثلاً "مراقبہ" پر روشنی ڈالتے ہوئے ابن قیّم پہلے آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں۔ پھر عارفین کے اقوال سے استشہاد کرتے ہیں۔

چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو شخص مراقبہ کی حقیقت پر غور و فکر کرتا ہے وہ ذکر خداوندی کے بغیر ایک لمحہ ضائع کرنے سے بھی خائف رہتا ہے۔"

ذُوالنُّون مصری رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے:۔

"مراقبہ کی علامت خدا کے نازل کردہ احکام کو وقعت و اہمیت کی نگاہ سے دیکھنا، جس کی تعظیم کا حکم خدا نے دیا ہو اس کی تعظیم کرنا اور جس کو گھٹیا قرار دیا ہو اس کی تذلیل و توہین کرنا ہے[1]۔"

ابن قیّم کتاب و سنت سے تمسک کرنے اور شرعی احکام پر عمل نہ کرنے والے صوفیہ کی مذمت میں حضرت جُنَید کے قول سے احتجاج کرتے ہیں۔ حضرت جُنَید فرماتے ہیں:۔

"سیّد الطائفہ حضرت جُنَید بغدادی سے جب کہا گیا کہ اہلِ معرفت تقرّب الی اللہ کے حصول کی خاطر شرعی اعمال و افعال ترک کر دیتے ہیں تو حضرت جُنَید نے فرمایا یہ ان لوگوں کا قول ہے جو اعضاء سے انجام دیئے جانے والے اعمال کو ساقط قرار دیتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ بات معمولی نہیں۔ ایسی بات

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۳۵۔

کہنے والے سے تو چور اور زانی بھی اچھے ہیں۔ عارف باللہ لوگ ہمیشہ اپنے اعمال میں خداوندی احکام کی پیروی کرتے ہیں۔ اعمال کے بارے میں اسی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میں اگر ہزار برس بھی زندہ رہا تو نیکی کے کاموں میں ذرا بھر کمی نہیں آنے دوں گا۔ مجھے جبراً روک دیا جائے تو الگ بات ہے"۔

حضرت جُنَید مزید فرماتے ہیں :۔

"جملہ مخلوقات پر رحمتِ خداوندی کے دروازے بند ہیں سوائے اس شخص کے جو سنتِ رسول کی پیروی کرتا ہو"

نیز فرماتے ہیں :

"جو شخص حافظ قرآن نہیں اور حدیث نبوی کو لکھ کر اپنے پاس نہیں رکھتا ہمارے مسلک میں اس کی پیروی نہیں کی جاتی، کیونکہ ہمارا مسلک اور ہمارا علم کتاب و سنت کے دائرہ میں محدود ہے"[1]

صبر کے اقسام : اقوالِ صوفیہ کے پیشِ نظر ابن قیمؒ صبر کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں :۔

پہلی قسم صبر باللہ : صبر باللہ سے مراد صبر کرنے میں خدا سے امداد طلب کرنا ہے۔ اللہ تعالے فرماتے ہیں :۔

"وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ" (النحل - ۱۲۷) صبر کیجئے اور صبر کی توفیق بھی بارگاہِ ایزدی سے ملتی ہے۔

دوسری قسم صبر اللہ :۔ جب صبر کا باعث اور محرک تقرب خداوندی ہو تو اسے صبر اللہ کہتے ہیں۔

تیسری قسم صبر مَعَ اللہ :۔ یعنی خدا کے اوامر و نواہی کا التزام اور ان کی پیروی کرنا ابن قیمؒ کی رائے میں صبر کی آخری قسم دیگر اقسام کے مقابلہ میں زیادہ مشکل ہے۔ وہ اس کی شدت پر عارفین کے اقوال سے استدلال کرتے ہیں۔

حضرت جُنَید ارشاد فرماتے ہیں :۔

---

[1] حوالہ مذکور ص ۵۵۔

"دنیا سے رحلت کر کے سفر آخرت اختیار کرنا مومن کے لئے بڑا آسان ہے۔ خدا سے لو لگانے کے لئے مخلوقات کو چھوڑ دینا مشکل کام ہے۔ نفسانی خواہشات کو ترک کر کے راہِ سلوک و تقرب خداوندی پر گامزن ہونا بڑا ہی دشوار گذار مرحلہ ہے اور صبر مع اللہ اس سے بھی شدید تر ہے۔"

ذُوالنّونؒ مصری فرماتے ہیں :۔

"صبر نام ہے مخالفت سے دور رہنے، حوادث و آلام میں بھی ذہنی سکون کو بحال رکھنے اور فقر و فاقہ کے باوجود اظہار تونگری کرنے کا۔"

خواؔص فرماتے ہیں :

"احکام کتاب و سنت کی پیروی کرنے کو صبر کہتے ہیں۔"

صبر کی یہ تقسیم اس کے معاون اور محرّکات کے اعتبار سے ہے۔

زہد پر روشنی ڈالتے ہوئے ابن قیمؒ پہلے آیتِ قرآنی پیش کرتے ہیں اور پھر زہد سے متعلق صوفیہ کے اقوال پیش کرتے ہیں۔

سفیان ثوری فرماتے ہیں :۔

"زہد آرزوؤں اور تمناؤں کے کم کر دینے کا نام ہے۔ موٹا جھوٹا پہننے اور سادہ غذا کھانے کو زہد نہیں کہتے۔"

حضرت جُنَید کا قول ہے :۔

"میں نے سری سقطی رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے اولیاء و اصفیاء کو دنیوی لذائذ میں نہیں پڑنے دیا اور اپنے مقربین کے دل سے دنیا کی محبّت نکال دی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ان کا دنیوی امور میں مبتلا ہونا پسند نہیں ہے۔"

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :۔

"لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ" (الحدید۔ ۲۳)

تاکہ تم سابقہ نقصان پر کفِ افسوس نہ ملنے لگو اور خدا کی دین پر زیادہ اظہار مسرّت نہ کرو اور اللہ تعالیٰ غرور و فخر کرنے والوں کو پسند نہیں کرتے۔

اس آیت کی روشنی میں زاہد وہی ہوگا جو سابقہ نقصان پر متاسف نہ ہو اور حالیہ فارغ البالی پر نازاں و فرحاں نہ ہو۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا گیا کہ جس شخص کے پاس ایک ہزار دینار ہوں کیا اُسے زاہد کہا جائے گا؟ انہوں نے فرمایا ہاں! بشرطیکہ جب بڑھ جائیں تو خوش نہ ہو اور اگر کم ہو جائیں تو غم زدہ نہ ہو۔

ایک شخص نے یحییٰ بن معاذ سے کہا۔

"یہ فرمایئے کہ میں زاہدوں کا لباس کب پہنوں، ان کی ہم نشینی کب کروں اور زمرہ توکل میں کب داخل ہوں؟"

آپ نے فرمایا:۔

تمہیں ان امور کی اس وقت اجازت ہے جب ریاضت کرتے کرتے تم اس حد تک پہنچ جاؤ کہ تین دن کا فاقہ آنے پر طبیعت میں کمزوری کے آثار پیدا نہ ہوں۔ جب تک یہ مقام حاصل نہ ہو تو زاہدوں کی بساط پر بیٹھنا محض جہالت کی کرشمہ سازی ہے اور مجھے ڈر ہے کہیں تم رسوا نہ ہو جاؤ"

احمد بن حنبل فرماتے ہیں:۔

زہد کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ محرمات کا ترک کرنا یہ عوام کا زہد ہے۔

۲۔ فضول حلال کا ترک کرنا یہ خواص کا زہد ہے۔

۳۔ رضاء خداوندی کے حصول میں جو اشیاء مانع ہوں ان کو خیر باد کہنا یہ عارفین کا زہد ہے[1]۔"

ابن قیمؒ اتباع شریعت کے وجوب اور احکام شرعیہ کو ساقط کرنے والوں کے خلاف صوفیہ کے اقوال سے احتجاج کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

ابویزید بسطامی فرماتے ہیں:

"اگر تم کسی شخص کو کرامات سے بہرہ ور دیکھو، یہاں تک کہ وہ ہوا میں اڑنے پر بھی قدرت رکھتا ہو تو اس سے دھوکا نہ کھاؤ۔ جب تک یہ معلوم

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵-۶

نہ کرلو کہ وہ شرعی اوامر ونواہی پر بھی عامل ہے یا نہیں اور شرعی حدود کی حفاظت کہاں تک کرتا ہے ''

عبداللہ الخیاط فرماتے ہیں :۔

'' آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل لوگ اپنے قلبی جذبات واحساسات کے پیرو ہوتے تھے آپ نے تشریف لاکر ان کی توجہ دل سے ہٹاکر دین وشریعت کی طرف موڑ دی ''

قشیری فرماتے ہیں :۔

'' میں نے ابوعلی دقاق کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ کسی نے جُنَید بغدادی کے ہاتھ میں تسبیح دیکھی تو آپ سے دریافت کیا کہ آپ اپنی شرف وعظمت کے باوجود ہاتھ میں تسبیح پکڑے رہتے ہیں۔ فرمایا جس ذریعہ سے میں نے اپنے خدا کو پایا ہے میں اسے ترک نہیں کروں گا ''

حضرت جُنَید روزانہ بازار جاتے تھے۔ اپنی دکان کا دروازہ کھول کر اس میں داخل ہو جاتے اور پردہ لٹکا دیتے پھر چار صد رکعت پڑھ کر اپنے گھر کو لوٹ جاتے۔

حضرت جُنَید پر نزع کی حالت طاری تھی کہ ابن عطاء داخل ہوئے اور سلام کہا آپ نے سلام کا جواب نہ دیا۔ کچھ دیر کے بعد سلام کا جواب دیا اور فرمایا۔ میں اپنے وظیفہ میں مشغول تھا اس لئے سلام کا جواب نہ دے سکا۔ پھر کعبہ کی طرف رخ کیا۔ اللہ اکبر کہا اور اپنی جان جان آفرین کے سپرد کر دی۔

ابوبکر العطوی فرماتے ہیں :۔

'' جب حضرت جُنَید کا انتقال ہوا میں ان کے پاس موجود تھا۔ آپ نے قرآن ختم کیا اور دوسرا ختم شروع کر دیا۔ ابھی صرف ستر آیات تلاوت کر پائے تھے کہ آخری وقت آپہنچا ''

محمد بن ابراہیم فرماتے ہیں :۔

'' میں نے حضرت جُنَید کو خواب میں دیکھا۔ عرض کیا فرمایئے خدا نے آپ سے کیا سلوک کیا؟ فرمایا سب اشارات وعبادات اور علوم وفنون کسی کام نہ آئے رسومات بھی مٹ گئے اور ہمیں صرف ان نوافل نے فائدہ

پہونچایا جو ہم بوقت سحر پڑھا کرتے تھے۔"

ابن قیمؒ صوفیہ عظام کے یہ اقوال پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

"اس ملحد و رہزن کی بات مطلق نہ سنئے جو ایک عارف باللہ کا لبادہ اوڑھے آپ سے کہے کہ تقرب الی اللہ کے مقام پر پہونچ کر شریعت کے ظاہری اعمال باطنی اعمال کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور انسان ظاہری طاعات و عبادات کو حقارت کی نگاہ سے دیکھنے لگ جاتا ہے اور ان پر عمل کرنے سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔"

خلاصۂ بیاناتِ سابقہ: یہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن قیمؒ صوفیہ سابقین کے اقوال پر کس حد تک اعتماد کرتے تھے۔

لہٰذا ہمارا یہ قول موجبِ حیرت و استعجاب نہیں ہے کہ صوفیہ عظام کے اقوال ابن قیمؒ کے مصادر تصوف میں سے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بنا بریں فن تصوف سے متعلق آپ کے معلومات تین علمی سرچشموں کے رہین منت تھے۔

اوّل) قرآن کریم، حدیث نبوی، صحابہ کرام کے اقوال و آثار

دوم) امام ابن تیمیہ کے فرمودات اور مشاہدات۔

سوم) صوفیہ عظام کے ارشادات۔

ابن قیمؒ کی صاف و شفاف روح نے تصوف کے ان تین سرچشموں سے تازگی پائی۔ آپ فطری طور پر بلند ترین روحانی مقام پر فائز اور مادی لذائذ و زخارف سے کنارہ کش تھے۔ تصوف کی اس چاشنی نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا اور آپ علمی و عملی دونوں اعتبار سے تصوف کے رمز شناس قرار پائے۔

ابن قیمؒ نے صوفیہ کے جو اقوال نقل کئے اور جس حد تک ان کے ارشادات سے اعتنا کیا اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آپ ایک اعتدال پسند فاضل تھے۔ حق و صداقت کی طلب و تجسس آپ کا نصب العین تھا۔ اگر اسے پاتے تو بسر و چشم اسے قبول کرتے۔ نہ جھگڑتے نہ باطل پر اصرار کرتے۔ صوفیہ کی مذمت کرنے کا اعتراض ابن قیمؒ کے متعلق درست نہیں۔ کیونکہ آپ نے بعض صوفیہ میں عیوب و نقائص بچشم خود ملاحظہ کئے اور پھر ان پر کڑی تنقید کی۔ دراصل آپ یہ چاہتے

تھے کہ تصوف کا تزکیہ کر کے اسے ان حشو و زوائد سے پاک کر دیں جو اس میں آملے تھے۔ اور ان کے اختلاط سے تصوف کا چشمۂ صافی گندلا کر رہ گیا تھا۔ چنانچہ ان کی تفصیلات آگے آرہی ہیں۔

۴۶۔ تصوّف کے بارے میں ابنِ قیّم کا اندازِ فکر

صُوفیہ اور فقہا کی باہمی کشمکش: آغازِ اسلام میں علوم دینیہ سینہ میں محفوظ رکھے جاتے تھے۔ جب فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور ممالک عربیہ میں تہذیب و تمدن کو فروغ ہوا تو تدوینِ علوم کا سلسلہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے شرعی علوم مثلاً تفسیر حدیث، فقہ اور عقائد مدّون ہوئے۔ صوفیہ بھی نئی تہذیب سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے چنانچہ انہوں نے اپنے علوم کی تدوین کی، ریاضت کی تشریح و توضیح کی اپنے الفاظ میں روحانی زندگی کی تصویر کھینچ کر رکھ دی۔ سالک جن مقامات و احوال سے گذر کر اپنے مقصد تک پہونچتا ہے وہ بیان کئے اور ان پر جو نتائج تزکیہ نفس اور طہارت قلب کی صورت میں مترتب ہوتے ہیں ان کی حقیقت واضح کی۔

تدوینِ علوم ہی کے زمانہ سے فقہاء اور صوفیہ کے مابین رفتہ رفتہ اختلافات پیدا ہوتے چلے گئے۔ باہمی مناقشت کی اصل وجہ صوفیہ کا یہ قول تھا کہ فقہ ایک ایسے علم کا نام ہے جس میں ظاہری اعمال مثلاً عبادات، معاملات، جنایات اور شخصی احوال سے متعلق احکام مذکور ہوتے ہیں۔

مگر اس کے برعکس تصوّف باطنی اعمال، قلبی احساسات اور ریاضت نفس پر مشتمل ہے صوفیہ فقہاء کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور طنزاً انہیں ارباب ظاہر کے نام سے پکارتے تھے۔ خود اپنے ارباب باطن ہونے پر کبر و نخوت کا اظہار کرتے تھے۔ فقہا بھی خاموش نہیں بیٹھ سکتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے بھی غیظ و غضب کا اظہار کرنا شروع کیا اور ان کی تکفیر کرنے لگے۔ اس کشمکش کے وجوہات حسب ذیل تھے:۔

پہلا سبب:۔ صوفیہ غلوّ سے کام لیتے تھے ان کا دعویٰ تھا کہ ہم معرفتِ خداوندی اور ظاہری اعمال میں اپنے ضمیر کے فتوی پر عمل کرتے ہیں۔

دوسرا سبب :- اس کی دوسری وجہ یہ بھی کہ صوفیاء کا اعتماد اس معرفت پر تھا جو دل کی راہ سے حاصل ہوتی ہے۔ حالانکہ قرآن اس معرفت کا داعی ہے جو بطریق نظر و استدلال حاصل ہو۔ وہ ضمیر کو حکم مانتے تھے اور اس کے فیصلہ جات کو اعمال کے بارے میں ناطق تصوّر کرتے تھے یہ بھی شریعت کی کھلی ہوئی خلاف ورزی ہے۔ کیونکہ شریعت ظواہر اعمال کی پابندی کا حکم دیتی ہے باطن کا نہیں۔ اعمال صالحہ انجام دینے والے کو شرعی نقطہ نظر کے مطابق اس کا صلہ ملتا ہے اور برے اعمال کا ارتکاب کرنے والا سزا کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

دونوں فرقوں کی اس باہمی جنگ و جدل کا نتیجہ یہ ہوا کہ ذوالنّونؒ مصری اور حلاّج وغیرہ کو قضاۃ بغداد کی عدالت میں فیصلہ جوئی کے لیئے حاضر ہونا پڑا۔ تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں اس کشمکش کا آغاز ہوا اور امام غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ھ) کے زمانہ تک جاری رہی امام غزالی نے اصل دینی دعوت کا بیڑا اٹھایا اور اس کے پہلو بہ پہلو تصوّف کی ترغیب بھی دیتے رہے۔ آپ نے واضح کیا کہ یقینی معرفت اور سعادت حقیقی کا حصول تصوّف کے بغیر ممکن نہیں۔ امام غزالی کو اللہ تعالے نے بہترین صلاحیتوں سے نوازا تھا۔ آپ بڑے عالی دماغ، ذہین و فطین اور اس کے ساتھ ساتھ قوی الایمان بھی تھے۔ فقہا کے نائرۂ غیظ و غضب کو فرد کرنے کے سلسلہ میں آپ کی مساعی جمیلہ رنگ لائیں۔ آپ دینِ صحیح کی طرف دعوت دیتے تھے۔ اور اہل سنت کے دلوں میں تصوف کی محبت اجاگر کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء کی کثیر جماعت تصوّف کی ذوق آشنا ہوئی جس سے ان پر معرفت یقینی اور سعادت حقیقی کے دروازے کھل گئے۔ انہوں نے نہ صرف تصوّف کو قبول کیا بلکہ اس کو بڑے اونچے مقام پر فائز کیا۔ یہ واقعات پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے اوائل میں پیش آئے[1]

امام غزالی کے بعد بعض ایسے صوفیہ منصّہ شہود پر جلوہ گر ہوئے جنہوں نے تصوّف کے ساتھ علم الکلام اور الہیات کے مسائل کو گڈمڈ کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اتحاد، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات عالمِ وجود میں آئے۔ جب فقہاء نے صوفیہ کے ان رجحانات و میلانات کو دیکھا تو اسے الحاد و زندقہ سے تعبیر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ساتویں صدی ہجری میں اور اس کے بعد جانبین کے یہ تنازعات کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے۔

---

[1] الحیاۃ الروحیہ فی الاسلام از ڈاکٹر محمد مصطفےٰ حلمی ص ۱۱۱۔

امام ابن تیمیہ اور صوفیہ :- یہ فرقہ وارانہ خصومات زیادہ تر وحدت الوجود وحدت الشہود اور عقیدۂ حلول کے نظریات کے ارد گرد گھومتے تھے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (۶۶۱ - ۷۲۸ھ) نے ان صوفیہ کے خلاف علمِ مخالفت بلند کیا۔ شیخ نے اپنے تابڑ توڑ حملوں سے ابنِ عربی، ابن فارض، ابن سبعین اور عفیف الدین تلمسانی کو مجروح کر کے رکھ دیا۔ ابن تیمیہ نے ان کی ضلالت کو دو باطل اصولوں پر مبنی قرار دیا۔

اصلِ اول : پہلی وجہ ان کے باطل نظریات تھے۔ مثلاً عقیدہ حلول، اتحاد، وحدت الوجود وغیرہ۔ ان عقائد کا حاصل یہ ہے کہ وجود واحد ہے خواہ وہ واجب الوجود (ذات باری تعالیٰ) میں پایا جاتا ہو یا ممکن الوجود (مخلوقات) ہیں۔ ابن تیمیہ ان عقائد کے حاملین کو یہود و نصاریٰ اور غالی شیعہ حضرات سے تشبیہ دیتے ہیں بلکہ یہ ان سے بھی بدتر ہیں کیونکہ یہ صوفیہ حلولِ مقیّد خاص کے قائل ہیں جب کہ یہود و نصاریٰ حلول عام کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

اصلِ دوم :- دوسری وجہ یہ ہے کہ صوفیہ کا یہ گروہ تقدیر سے منہیات کے ارتکاب پر استدلال کرتا ہے، یعنی انسان گناہ کے کام اس لئے کرتا ہے کہ تقدیر میں یونہی لکھا تھا۔ حالانکہ تقدیر پر ایمان لانا ضروری ہے۔ مگر خدا کے اوامر و نواہی اور وعدہ و وعید کی مخالفت پر تقدیر سے احتجاج کرنا روا نہیں[1]

امام ابن تیمیہ نے ۷۲۶ھ میں جب علانیہ زیارتِ قبور کی حرمت اور اولیاء کے لئے دعا اور ان سے توسل کے عدم جواز کا فتویٰ دیا تو ان کی مخالفت انتہا کو پہنچ گئی۔ اس وقت سے فقہاء و صوفیہ کے مابین شدید خصومت کا آغاز ہوا جس کا ظہور کئی طریق سے ہونے لگا۔ اس کی واضح ترین دلیل ابن عربی اور ابن فارض کی شدید مخالفت ہے۔ بعض علماء نے ان کو اتحاد، حلول، اور وحدت الوجود کے عقائد کی طرف منسوب کیا اور ان کے صوفیانہ طرزِ عمل پر طعنہ زن ہوئے۔ دوسرے لوگوں نے ان کی بریّت ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا۔

امام ابن تیمیہ اس تحریک کے اولین نائد تھے جو اصحاب باطن صوفیہ کے خلاف اٹھی اور جس میں تکفیر و تشنیع تک سے گریز نہ کیا گیا۔ اس کے بعد صوفیہ کے جو مخالفین پیدا ہوئے وہ شیخ ہی کے ہموار کردہ راستہ پہ جادہ پیما رہے اور کم و بیش آپ ہی کے خیالات

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۶۶ تا ۷۲۔

کو دہراتے رہے۔

ابن قیم نے بھی صوفیہ پر کڑی نکتہ چینی کی اور اس میں ذرا بھر مداہنت گوارا نہ کی۔ اب ہم اسی پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ فقہاء اور صوفیہ کی باہمی خصومت نے فکر اسلامی کی تاریخ پر بڑا اثر ڈالا۔ دونوں فرقوں کے زعماء نے اپنے نظریات کی تائید اور مخالفین کے افکار و آراء کے ابطال کے سلسلہ میں گہری سوچ بچار سے کام لینا شروع کیا۔ محدث ابن جوزی کی تلبیس ابلیس اور امام ابن تیمیہ و ابن قیم کی تنقید تصوّف سے متعلق کتب اسی کشمکش کا نتیجہ ہیں اس سے ہمیں صوفیہ کے اس رجحان کا پتا چلتا ہے جو انہوں نے شریعت کو بالائے طاق رکھ کر حقیقت پر عمل پیرا ہونے اور علم کی مذمت کے بارے میں اختیار کیا تھا۔ نیز اس سے فقہاء کے تمسک بالشریعت ان کے علمی ذوق اور صوفیہ کی تردید و مذمت کے میلانات کا بھی حال معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ محدث ابن جوزی اور پھر ابن تیمیہ اور ابن قیم نے کہا۔ آگے چل کر ان پر تفصیلی روشنی ڈالی جائے گی۔

صوفیہ پر تنقید اور ابن قیم

۱- وحدت الوجود اور ابن عربی:

ابن قیم نے متعدد خلاف شرع امور کی بنا پر صوفیہ پر نکتہ چینی کی۔ ان میں سے وحدت الوجود کا عقیدہ اولین حیثیت کا حامل ہے۔ یہ عقیدہ ابن عربی کی طرف منسوب ہے۔ جن کا نسب نامہ یہ ہے۔

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبداللہ الحاتمی جو عبداللہ بن حاتم کی اولاد میں سے تھے جو عبداللہ بن حاتم، عدی بن حاتم کے بھائی تھے۔ ابن عربی کی کنیت ابوبکر اور لقب محی الدین تھا۔ ان کو حاتمی اور ابن عربی بھی کہتے ہیں۔ ابن عربی الف لام سے معرا لکھا جاتا ہے تاکہ ان میں اور قاضی ابوبکر ابن العربی میں امتیاز کیا جا سکے[۱]

ابن عربی ۵۶۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ھ میں وفات پائی۔

۲- ابن عربی حلاج اور بایزید بسطامی کے نظریات میں فرق و امتیاز:

ابن عربی پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے وحدت الوجود کا عقیدہ ایجاد کیا۔ باقی رہا ابو یزید بسطامی کا "سبحانی ما اعظم شانی" اور حلاج کا "انا الحق" کہنا تو یہ ایک خاص حالت میں تھا۔ ان کے مذہبی قواعد پر مبنی نہ تھا۔ اس کے برخلاف ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کی اساس اس کے مذہبی اصولوں پر رکھی گئی ہے۔ علاوہ ازیں ابن عربی کے وحدت الوجود اور بسطامی و حلاج کے نظریات میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ بسطامی اور حلاج کے اقوال کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ ذات خداوندی ان میں حلول کر آئی۔ جب کہ ابن عربی وحدت الوجود کے قائل تھے۔ یعنی ان کے نزدیک خدا اور مخلوقات کا وجود متحد ہے اور مخلوقات خدا کے وجود کا مظہر ہیں۔ لہٰذا ابن

---

[۱] التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق از ڈاکٹر زکی مبارک ج ۱ ص ۱۶۰-۱۶۱

عربی اتحادِ وجود کے قائل تھے۔ مگر بسطامی اور حلاج ثنویت (دوئی)، کا عقیدہ رکھتے تھے۔ یعنی یہ کہتے تھے کہ خالق و مخلوق یا لاہوت اور ناسوت کا وجود الگ الگ ہے اور لاہوت ناسوت میں حلول کر آتا ہے۔

میرا یہ منشا نہیں کہ ابن عربی کے مخالفین کی پیروی کرتے ہوئے ان کے مذہب کی ایسی تصویر کھینچوں جو حقیقت سے بہت دور ہو بلکہ میں آپ کی تصنیفات کے اقتباسات پیش کرکے حقیقت حال واضح کروں گا۔ اب میں آپ کی کتاب فصوص الحکم سے چند اقوال پیش کرکے ابن عربی کے نظریات پہ روشنی ڈالتا ہوں۔

ابن عربی لکھتے ہیں :-

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   ولیس خلقاً بذاک الوجه فاذکروا

من یدر ما قلت لم تخذل بصیرته   ولیس یدریه الا من له بصر

جمعٌ و فرقٌ فانّ العین واحدةٌ   وهي الکثیرة لا تبقی ولا تذر[1]

ان اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود درحقیقت ایک ہی ہے۔ ایک اعتبار سے اسے خلق کہتے ہیں اور دوسرے لحاظ سے اسی کا نام حق ہے۔ وجود کی حقیقت متحد ہے جو مختلف صور و اشکال میں رونما ہوتی ہے یہ سب عالمِ ارضی خدا کا ظلّ ہے[2]

۳۔ فصوص الحکم کی روشنی میں ابن عربی کا مذہب:

ابن عربی کی فصوص الحکم کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ وہ مختلف اسالیب والفاظ میں اپنے طرز فکر و نظر کو واضح کرتے ہیں مگر جوہری اعتبار سے ان میں نمایاں فرق نہیں ہوتا حسنِ اتفاق سے تلاش کرنے کرتے مجھے ابن عربی کی ایک ایسی عبارت مل گئی ہے جس سے آپ کے مسلک کی پوری پوری وضاحت ہوتی ہے۔ اس عبارت میں ابن عربی وجود عالم کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صرف ایک وہم ہے اس کا کوئی وجود نہیں۔ اصلی وجود خداوند تعالیٰ کا ہے۔

---

[1] فصوص الحکم ص ۷۹، طبع ۱۹۴۶ء

[2] حوالہ مذکور ص ۱۰۱۔

ابن عربی لکھتے ہیں :

"جب بات وہ ہے جو میں نے ذکر کی تو یہ کائنات ایک فرضی چیز ہے جس کا کوئی حقیقی وجود نہیں. عکس وظل کے بھی یہی معنیٰ ہیں تمہارا خیال ہے کہ یہ عالم ارضی حق سے ایک جداگانہ چیز ہے جو بذاتِ خود قائم ہے اور اس سے زائد ہے. حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہے. محسوسات میں تم ملاحظ کرتے ہو کہ ظِل اپنے اصل سے متصل ہوتا ہے اور اس کا انفعال وانفکاک محل ہوتا ہے. کیونکہ ایک چیز کا اپنی ذات سے جدا ہونا محال ہے[1] پس وجودِ ظِل ہی ظل ہے اور وجود حق دراصل صرف ذات خداوندی ہے اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور اپنے عین کے لحاظ سے بھی.[2]

۴۔ ابن عربی اور اشاعرہ :

سرسری نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جوہر وعرض کے بارے میں ابن عربی کا نظریہ جسے ذاتِ الٰہی یا عین واحدہ سے تعبیر کرتے ہیں اشاعرہ کے مسلک سے ملتا جلتا ہے. اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ابن عربی جسے ذات الٰہی یا عین واحدہ سے تعبیر کرتے ہیں اشاعرہ کی رائے میں اسے جوہر کہتے ہیں ابن عربی کے نزدیک ذات کا ظہور جن مظاہر مختلفہ میں ہوتا ہے وہ اسے "مجالی مختلفہ" کہہ کر پکارتے ہیں اور اشاعرہ اسے اعراض واحوال کے نام سے موسوم کرتے ہیں. ابن عربی کی اصطلاح میں ذات الٰہی کا ظہور ہر آن موجودات مختلفہ کی صورت میں ہوتا رہتا ہے وہ اسے "خلق جدید" کہتے ہیں اشاعرہ اسے جوہر واحد پر اعراض کے بدلتے رہنے اور ایک جگہ پر قیام نہ کرنے سے تعبیر کرتے ہیں.[3]

اشاعرہ کے نزدیک یہ عالم ارضی جوہر و اعراض سے مرکب ہے. یہ اعراض ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں یہاں تک کہ ایک عرض ایک جوہر میں دو لمحہ تک بھی قیام پذیر نہیں ہو سکتا اشاعرہ کا مذہب وحدت الوجود کے نظریہ سے بہت بعید ہے کیونکہ وہ جواہر و اعراض کے دوش بدوش ایک خالق کو بھی تسلیم کرتے ہیں. ابن عربی نے اشاعرہ کے مسلک میں تصرف کرکے

---

[1] فصوص الحکم ص ۱۰۳

[2] فصوص الحکم ص ۱۰۴

[3] دائرۃ المعارف الاسلامیہ جلد اول حاشیہ از ڈاکٹر ابوالعلا عفیفی.

اسے وحدت الوجود کے نظریہ سے ہم آہنگ کر دیا۔ کیونکہ اس نے "ذاتِ حق" کو اشاعرہ کے جوہر کے قائم مقام قرار دیا جس سے اس کا نظریہ ثابت ہوگیا۔ پہلے وہ ثنائیہ تھا اور اب واحدیہ کی صورت اختیار کر گیا۔ اب وجود ایک ہی جوہر میں منحصر و محدود ہو کر رہ گیا جسے وہ "الذات" کہہ کر پکارتے ہیں اور جو اعراض اس پر باری باری آتے ہیں وہ ابن عربی کی اصطلاح میں صُوَرِ وجودیہ کہلاتے ہیں[1]

ابن عربی کی رائے میں اشاعرہ غلطی پر ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

"اشاعرہ یہ بھی معلوم نہ کر سکے کہ یہ کائنات ارضی اعراض کا مجموعہ ہے۔ جو ہر لحہ تغیر پذیر رہتا ہے۔ کیونکہ عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا۔[2]"

اشاعرہ کے خطا کار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اتنا معلوم نہ کر سکے کہ یہ عالم اعراض و ظواہر کا مجموعہ ہے اور ایک جوہر یعنی ذات الٰہی اسے قائم رکھے ہوئے ہے۔ بلکہ انہوں نے ذات الٰہی کے ساتھ ساتھ ایک جوہر یا متعدد جواہر کا وجود بھی فرض کر لیا حالانکہ یہ جواہر سرے سے موجود ہی نہیں۔

۵۔ خلاصۂ ابحاث سابقہ:

سابقہ مباحث سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

(۱) ابن عربی کا مذہب اشاعرہ کے نظریہ سے ماخوذ ہے اور اس میں قدرے تصرف کیا گیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عربی اسے ذاتِ الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں اور اشاعرہ اسے جوہر کہتے ہیں۔

(۲) ابن عربی اور اشاعرہ کے نظریات میں فرق یہ ہے کہ اشاعرہ خالقِ عالم کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ جب کہ ابن عربی کے نزدیک خدا کی صورت اور مظہر کو عالم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ عالم کوئی چیز نہیں بلکہ ایک فرضی نام ہے جس کا کوئی وجود نہیں۔

۶۔ ابن عربی اور اسپینوزا کے نظریات کی یگانگت:

ابن عربی کا مذہب مشہور فلسفی اسپینوزا سے ملتا جلتا ہے جو وحدت کا قائل تھا اور یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ جمیع موجودات ذات

---

[1] فصوص الحکم مع حواشی ڈاکٹر ابو العلا عفیفی ج ۲ ص ۱۵۲

[2] فصوص الحکم ص ۱۲۵۔

خداوندی میں پائی جاتی ہیں اور خدا کے سوا کوئی چیز موجود نہیں۔

اسپینوزا لکھتا ہے:۔

"خدا کے سوا جو بھی جواہر ہیں وہ اسی کی ذات میں پائے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں اعراض اور مظاہر جوہر آن بدلتے رہتے ہیں ان کا وجود جوہر کے بغیر ممکن نہیں یہی وجہ ہے کہ ذات باری تعالٰے کے علاوہ کوئی جوہر پایا ہی نہیں جاتا۔[1]

۷۔ ابن تیمیہ اور ابن عربی: ابن عربی ابن تیمیہ سے متقدم تھے۔ ابن عربی ۶۳۸ھ میں فوت ہوئے جب کہ ابن تیمیہ کا سن ولادت ۶۶۱ھ ہے۔ تاخرِ زمانی کے باوجود ابن تیمیہ نے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود پر کڑی تنقید کی اور اپنے متعدد رسائل میں اس کا بطلان ثابت کیا۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے اپنے مجموعۃ الرسائل المسائل جلد اول و چہارم میں اس نظریہ کا باطل ہونا ثابت کیا ہے۔ مجموعۃ الرسائل کے ضمن میں ایک مستقل رسالہ بنام الرّد الاقوم علی مافی کتاب فصوص الحکم" تصنیف کیا۔ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے کیا۔

فرماتے ہیں:۔

"فصوص الحکم اور ابن عربی کی دیگر تصانیف میں جو باتیں مذکور ہیں وہ ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے کفر ہیں ان کا باطنی پہلو تو اپنے دامن میں اور بھی قباحت رکھتا ہے۔ علماء ان کو اہل وحدت اہل حلول اور اہل اتحاد کے ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنا نام محققین تجویز کر رکھا ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں:

قسم اوّل:۔ پہلی قسم میں جو لوگ داخل ہیں وہ علی الاطلاقِ وحدت الوجود کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ مثلاً ابن عربی، ابن سبعین، ابن فارض، قونوی، ششتری، تلمسانی وغیرہم ان کا قول ہے کہ وجود دراصل ایک ہے۔ خالق و مخلوق کا وجود ایک دوسرے کا عین ہے۔ گویا خالق مخلوق ہے اور مخلوق خالق ہے۔ دونوں میں کوئی فرق و امتیاز نہیں۔ وہ یہ نہیں کہتے کہ خالق اور مخلوق

---

[1] ابن الفارض والحب الالٰہی ص ۳۴۴ طبع اول شائع کردہ لجنتہ التالیف والترجمۃ والنشر از ڈاکٹر محمد مصطفٰے حلمی۔

دونوں موجود ہیں۔ اور خالق نے مخلوق کو پیدا کیا بلکہ ان کی عینیّت کے معتقد ہیں۔ ان کا قول ہے کہ اصنام (بتوں) کا وجود درحقیقت خدا کا وجود ہے۔ بتوں کے پرستار ان کی رائے میں خدا ہی کی پرستش کرتے تھے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مخلوقات کو جن صفات قبیحہ سے موصوف کیا جا سکتا ہے ذاتِ حق کو بھی ان سے موصوف قرار دینا درست ہے۔

وہ کہتے ہیں جو یہودی بچھڑے کی پوجا کرتے تھے دراصل وہ خدا کے پرستار تھے۔ حضرت موسیٰ نے ہارون کو جو تنبیہ کی اس کی وجہ یہی تھی کہ حضرت ہارون بچھڑے کی پوجا کرنے پر انہیں معتوب کرتے تھے۔ حضرت موسیٰ نے اس پر اظہار ناراضگی فرمایا کہ آپ نے انہیں کیونکہ نہیں روکا۔ ان کے زعم فاسد میں حضرت موسیٰ ان عارفین میں سے تھے جو ذات حق کو ہر چیز میں ملاحظہ کرتے ہیں بلکہ انہیں ہر شئی کا عین تصور کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ فرعون "انا ربکم الاعلیٰ" کہنے میں حق بجانب تھا بلکہ وہ عین حق تھا اور ہیچ قسم کے اباطیل جو فصوص الحکم میں مذکور ہیں[1]

قسم دوم:۔ عقیدہ وحدت الوجود کے قائلین کی دوسری قسم وہ ہے جو خاص اشخاص و رجال کے بارے میں حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھتے ہیں جیسے نصاریٰ کا عقیدہ عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یا وہ غالی قسم کے شیعہ جو حضرت علی اور ان کے بعض اہل بیت کے بارے میں حلول کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح حاکمیہ حاکم باللہ کے بارے میں حلاجیہ منصور حلاج کے متعلق اور فرقہ یونسیہ یونس کے بارے میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ اسی طرح دوسرے متعدد فرقے جو بعض انسانوں کی الوہیت کے قائل تھے اور ہر چیز کے متعلق وہ حلول و اتحاد کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے[2]"

ابن تیمیہ نے ابن عربی کے مسلک کو خوب خوب واضح کیا اور ان اصول و قواعد کا

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ابن تیمیہ طبع اوّل ۱۳۴۸ھ ص ۴۱۔ ۴۲ مطبع الفقہ المحمدیہ

[2] حوالہ مذکور ص ۴۳۔ ۴۴۔

پردہ چاک کر دیا جن پر ابن عربی اعتماد کرتے تھے۔ ان اصولوں کی شدید مخالفت کی اور ان کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر کر رکھ دیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے:

۸۔ ابنِ عربی کے اصُول اور ان کا اِبطال : ابن عربی کے نظریہ کی اساس دو قواعد پر ہے۔

ابن عربی کا پہلا اصول :۔ معدوم ایک چیز ہے جو عدم میں ثابت ہے۔

ابن عربی کا دوسرا اصول :۔ موجودات کا وجود عین ذات حق ہے۔

پہلے قاعدہ کا ابطال :۔ ابن عربی کا پہلا قاعدہ اس استدلال پر مبنی تھا کہ جب اللہ تعالےٰ اشیاء کو ان کے عالم وجود میں آنے سے قبل جانتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ اشیاء عدم میں موجود ہوں گی ورنہ خدا کو ان کا علم حاصل نہ ہوتا۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال بڑا کمزور ہے۔ کیونکہ وہ خدا کے جاننے سے ان کا ثبوت فی العدم ثابت نہیں ہوتا انسان ہی کو دیکھئے وہ موجودات کو جانتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ معدوم ممکن اور معدوم مستحیل کا علم بھی اسے حاصل ہے۔ اللہ تعالےٰ نے دوزخیوں کے متعلق فرمایا ہے کہ اگر انہیں دوبارہ دنیا میں بھیجا جاتا تو پھر محرمات اور منہیات کا ارتکاب کرتے۔ اب انسان کو خدا کے بتانے سے اس حقیقت کا علم حاصل ہوگیا۔ اسی طرح انسان کو اس آیت کریمہ کا علم بھی حاصل ہے۔

وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ (الانفال۔ ۲۳) اگر خداوند تعالےٰ ان میں کوئی بہتری جانتے تو انہیں سنا دیتے۔

اور اسی طرح کے دیگر شرطیہ جملے جن میں شرط و جزا دونوں منتفی ہوتے ہیں۔

پس یہ ایسے امور ہیں جن کا صرف تصوّر کیا جاتا ہے۔ اور خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کا علم حاصل ہونے سے اس کا خارج میں موجود ہونا لازم نہیں آتا۔

دوسرا یہ کہ معدوم کو شئ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ آیت کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے۔

ارشاد فرمایا۔

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ میں نے قبل ازیں تجھے پیدا کیا تھا اور تو کچھ

شَیْئًا (مریم - ۹) کبھی نہ تھا۔

نیز فرمایا:-

اَوَلَا یَذْکُرُ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ یَكُ شَیْئًا[1] (مریم - ۶۷) کیا انسان کو یاد نہیں کہ ہم نے اُسے پیدا کیا اور وہ کچھ بھی نہ تھا۔[1]

دوسرے قاعدہ کا ابطال:- ابن عربی کا دوسرا قاعدہ بھی باطل ہے کیونکہ اس سے ذات حق کا وجود اور اس کی خالقیت کا انکار لازم آتا ہے اور اس کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی خالقیت، ربّ و مربوب اور خالق و مخلوق کا انکار کر دیا جائے۔ کیونکہ یہ اعیانِ ثابتہ ہیں۔ اور وجود ان کے ساتھ قائم ہے۔ ابن عربی کے نظریہ کی رُو سے اعیان اور وجود میں سے کوئی بھی مخلوق نہیں ہے۔ اور یہ امر واضح ہے کہ کتاب و سنت سے خلق اور ربوبیت کا اثبات ہوتا ہے۔ اور جو قول نصُوصِ کتاب و سنت کے صریح مناقض ہو اس کے باطل ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔[2]

ابن عربی کے انہی اصولوں کے پیشِ نظر ابن تیمیہ کو ان کے کفر میں کوئی تردّد نہ تھا۔ بلکہ ان کے نزدیک ابن عربی اور اس کے ہم عقیدہ لوگوں کا کفر یہود و نصاریٰ سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ اس کے دو اسباب ہیں:-

۱۔ پہلا سبب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ خدا اپنے مقرب اور برگزیدہ بندوں سے متحد ہو جاتا ہے۔ ابتداءً بندہ اور رب الگ الگ ہوتے ہیں۔ بخلاف ازیں ابن عربی کہتے ہیں کہ بندہ اور رب میں شروع ہی سے اتحاد پایا جاتا ہے اور وہ دونوں ایک دوسرے کا عین ہیں شروع سے کوئی فرق ہی نہیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کے یہاں عبد و معبود کا اتحاد صرف خواص میں ہوتا ہے مثلاً مسیح علیہ السلام۔ مگر ابن عربی تو یہ اتحاد خنزیر اور کتے میں بھی تسلیم کرتے ہیں۔ جب اللہ تعالے نے الوہیتِ مسیح کا عقیدہ رکھنے والوں کو کافر ٹھیرایا ہے۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل مطبع المنار ص ۷۰ تا ۷۱ طبع اول۔

[2] حوالہ مذکور ص ۷۱۔

تو جو شخص کفار، منافقین اور اس سے بڑھ کر بچوں اور فاتر العقل لوگوں کو بھی خدا کہے اس کے کفر میں کیا شبہ ہوگا؟ جب خدا نے نَحْنُ اَبْنٰٓؤُا اللّٰهِ وَاَحِبَّآؤُهٗ "(ہم خدا کے بیٹے اور اسکے عزیز ہیں) کہنے والوں کی یہ کہہ کر تردید فرمائی (المائدۃ۔ ۱۸)

"قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوْبِكُمْ بَلْ اَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ" (المائدۃ۔ ۱۸)

(کہہ دیجئے کہ پھر وہ تمہیں تمہارے گناہوں کے باعث سزا کیوں دیتا ہے بلکہ تم اس کے پیدا کردہ انسان ہو)

(یعنی اگر تم خدا کے عزیز ہو تو وہ تمہارے گناہوں کے باعث تمہیں عذاب کیوں دیتا ہے بلکہ تم خدا کے پیدا کردہ انسان ہو)

تو ان لوگوں سے کیونکر خوش ہوگا جو یہ کہیں کہ یہود و نصاریٰ بعینہ خدا تھے۔ ان میں اور ذات باری تعالےٰ میں سرمو فرق نہیں ہے[1]

۹۔ ابن تیمیہ کے ابن عربی پر اہم اعتراضات:۔

ابن عربی کا عقیدہ ہے کہ اعیان موجودات عدم میں بھی موجود تھے۔ ابن تیمیہ نے اس پر یہ گرفت کی ہے۔

پہلا اعتراض:۔ یہ اعیانِ معدومہ جو عدم میں ثابت تھے کیا معدوم ہونے کے بعد خدا نے ان کو پیدا کیا تھا یا پیدا نہیں کیا اور یہ اسی طرح حسب سابق معدوم رہے ہے؟

بصورتِ اول یہ اعیان خدا کا عین نہیں ہو سکتے کیونکہ خدا معدوم نہ تھا جسے وجود میں لایا گیا ہو بلکہ وہ ازل سے ہے۔ لہٰذا اعیان خدا کی ذات کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتے۔

بصورت ثانی جب انہیں معدوم تسلیم کیا جائے تو اس عالم کون و مکان کی کوئی چیز موجود نہ ہوگی۔ حالانکہ یہ مشاہدہ عقل اور شرع کے خلاف ہے اور کوئی عاقل اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں[2]

دوسرا اعتراض:۔ ابن عربی کا قول ہے:

"ظَهَرَ الْحَقُّ وَتَجَلّٰى وَهٰذِهٖ مَظَاهِرُ الْحَقِّ وَمَجَالِيْهِ۔	ذات حق ظاہر ہے اور کائنات عالم اس کا مظہر اور تجلّی گاہ ہے۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۲۵

[2] کتاب مذکور ج ۴ ص ۲۸ - ۲۹۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں اگر ابن عربی کا مطلب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ مخلوقات کے ساتھ متحد ہوگیا ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ مخلوقات کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتا اور اگر وہ یہ مراد لیتے ہیں کہ ذاتِ حق نے اپنے آپ کو ظاہر کیا اور کائنات ارضی کو بھی اس کے ظہور کا علم ہوگیا تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ ابن عربی کے نزدیک یہ کائنات معدوم ہے اور معدوم کو کسی چیز کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

علاوہ ازیں اگر ابن عربی کا مقصد اس عبارت سے یہ ہے کہ کائنات کا وجود ذاتِ حق کے ظہور کا سبب اور ذریعہ ہے تو یہ عالم گویا ذاتِ خداوندی کے وجود کی علامت ہے۔ جیسے قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا۔ (البقرۃ - ۱۶۴)	بلاشبہ آسمانوں، زمینوں، شب و روز کے آنے جانے اور ان کشتیوں میں جو دریا میں لوگوں کے فائدہ کے لئے چلتی ہیں اور آسمانوں سے نازل کردہ بارش میں جس سے مردہ زمین میں زندگی کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں البتہ بڑی نشانیاں پائی جاتی ہیں۔

مگر ابن عربی کے الفاظ سے یہ مفہوم ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ وہ کہتے ہیں۔ "تجلی لہا" خدا اس کائنات کے سامنے ظاہر ہوا یہ نہیں کہا کہ اس کی پیدائش خدا کے وجود پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا اعتراض:۔ ابن عربی کہتے ہیں:۔

"لا تقع العین الا علیہ" آنکھ جس چیز کو بھی دیکھتی ہے وہ خدا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ظاہری نگاہ سے رؤیتِ خداوندی ممکن ہے حالانکہ یہ حدیث رسول اللہ کے خلاف ہے۔ آنحضورؐ کا ارشاد ہے:۔

"واعلموا ان احدا منکم لن یری ربہ حتی یموت" جان لو کہ موت سے پہلے کوئی شخص خدا کو نہیں دیکھ سکتا۔

یہ حدیث صحیح مسلم میں مذکور ہے۔[1]

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۲۸ - ۲۹۔

۱۔ ابن تیمیہ کی انصاف پسندی: ابن تیمیہ ابن عربی کی مخالفت کرنے میں جادۂ عدل وانصاف پر گامزن رہے اور اس سے کبھی منحرف نہ ہوئے۔ کوئی غلط چیز ان کی جانب منسوب نہ کی۔ ان کی عظمت شان اور حبِ اسلام کا اعتراف کیا۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"ابن عربی عام صوفیہ کی بہ نسبت اسلام سے زیادہ قریب ہیں۔ بعض جگہ ان کا کلام بہت عمدہ ہے۔ ابن عربی ظاہر اور مظاہر میں فرق کرتے ہیں۔ اوامر ونواہی اور شرعی احکام کو قائم رکھتے ہیں اور مشائخ کے طریق اخلاق وعبادات پر چلنے کی نصیحت کرتے ہیں[1]۔"

ایک معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ ابن تیمیہ کے کلام میں کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے۔ وہ ابن عربی کی مدح بھی کرتے ہیں اور مذمت بھی دونوں میں سے کونسی بات صحیح ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن تیمیہ صرف اسی بات میں ابن عربی کی مخالفت کرتے ہیں جو دین سے ٹکراتی ہو۔ مثلاً وحدت الوجود کے عقیدہ میں ابن تیمیہ ابن عربی کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ دین صحیح کے خلاف ہے۔ دین حنیف یہ کہتا ہے کہ وجود دو ہیں:۔

۱۔ وجودِ قدیم یعنی خالق کا وجود۔

۲۔ وجودِ حادث یعنی مخلوقات کا وجود۔

مدح وستائش کی وجہ یہ تھی کہ ابن عربی بڑے عابد مشہور تھے اور اس کے ساتھ ساتھ اخلاق فاضلہ اختیار کرنے اور سلوک وتصوف کی راہ پر چلنے کی تلقین کرتے تھے۔

ابن تیمیہ نے ابن عربی کی مدح وستائش میں جو رویہ اختیار کیا ہے۔ ڈاکٹر ابوالعلاء عفیفی کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف لکھتے ہیں:

"وحدت الوجود کا نظریہ ابن عربی اور مشہور فلاسفر اسپینوزا کو اس امر سے نہ روک سکا کہ وہ مالکِ حقیقی کے سامنے اظہار عجز ونیاز کریں اور اپنے اندر

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۷۶۔

گہرا دینی شعور پیدا کریں۔ ان کا شعور اس یقین و اطمینان سے مالا مال تھا کہ وہ ذات خداوندی کے اسی طرح محتاج ہیں جیسے ایک ممکن الوجود واجب الوجود کا دست نگر ہوتا ہے یا جس طرح صورت اپنے قیام کے لئے ہیولیٰ کی محتاج ہے۔ بلاشبہ وہ حق و خلق دونوں کو ایک سمجھتے ہیں مگر بایں ہمہ انہیں اپنے مالکِ حقیقی سے والہانہ عشق ہے اور وہ اس کی عبادت بھی کرتے ہیں[1]"

[1] دائرۃ المعارف الاسلامیہ جلد اوّل ص ۴۳۴ بر حاشیہ۔

۷۴۔ ابنِ قیّم اور وحدت الوجود

ابن قیّم نے ابن عربی کو جن اعتراضات کا مورد بنایا ہے اس میں سب سے زیادہ سنگین وحدت الوجود کا نظریہ ہے۔ ابن قیّم ابنِ عربی اور اس کے متبعین کو ملحد قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے عقیدہ کی بنا پر احکام شرعیہ کا بے کار ہونا اور خالق و مخلوق کا اتحاد لازم آتا ہے۔ نیز وحدت الوجود کے نظریہ کو صحیح تسلیم کرنے کا نتیجہ یہ بھی ہوگا کہ عبودیت اور صفات خداوندی معطل ہوکر رہ جائیں اور یہ خلاف شرع ہے۔ صوفیہ میں سے جو لوگ تعطیل عبودیت اور صفات کے قائل ہوگئے تھے۔ آخر کار وہ وحدت الوجود کے معتقد ہو گئے اور ذاتِ باری تعالےٰ اور اس کی صفات و عبودیت کا انکار کرنے لگے[1]۔

ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"جب ان لوگوں کا قول باطل ٹھہرا تو اہلِ اتحاد کا نظریہ بھی غلط ہوگا جو وحدت الوجود کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ قدیم اور خالق کا وجود حادث اور مخلوق کے وجود سے ہرگز جدا نہیں۔ بلکہ اس کائنات کا وجود کا عین ہے۔ اور ان دونوں میں ہرگز کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ گویا وحدت الوجود کے قائلین کے یہاں رب اور عبد مالک اور مملوک راحم اور مرحوم عابد اور معبود مستعین اور مستعان کا تصور ہی موجود نہیں ہے[2]۔"

وحدت الوجود کے عقیدہ کو تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ طاعت اور معصیت میں سرے سے کوئی فرق ہی نہ رہے۔ ابن قیّم اس کا تذکرہ کرتے

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۴۵

[2] حوالہ مذکور ج ۱ ص ۱۲۶

ہوئے اور ان کے مذہب سے احتراز کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"اہل اتحاد کے یہاں طاعت و معصیت کا وجود ہی پایا نہیں جاتا کیونکہ طاعت و معصیت کا امکان تو عبد و معبود کے مابین ہو سکتا ہے۔ مگر یہاں مطیع اور مطاع میں عینیت پائی جاتی ہے (بقول قائلین وحدت الوجود) یہاں کسی غیر کا وجود ہی نہیں پایا جاتا پس وحدت کا عقیدہ طاعت و معصیت کی نفی کرتا ہے۔ لہٰذا اس سے احتراز لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہ اہل وحدت کا عقیدہ ہے جن کے یہاں عبد اور رب میں کوئی فرق و امتیاز سرے سے موجود نہیں۔ تعالیٰ اللہ عن افکہم علواً کبیراً [1]"

ابن قیم اہل اتحاد پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ہم ان کے موقف کی توضیح کے لئے طویل عبارت نقل کرتے ہیں :۔

ابن قیم رقمطراز ہیں :۔

"شخصی وجود کی نفی ان ملاحدہ کا عقیدہ ہے جو وحدت الوجود کے قائل ہیں اور خدا کے وجود کے سوا کسی دوسرے وجود کو نہیں مانتے۔ ان کا خیال ہے کہ عارفین و سالکین کا منتہائے مقصود وحدت مطلقہ میں فنا ہو جانا اور تکثر و تعدد کی ہر لحاظ سے نفی کرنا ہے۔ ان کی رائے میں اس کائنات ارضی میں کوئی غیر موجود نہیں۔ عبد کا وجود وجود رب کا عین ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ وہ رب و عبد کی علیحدگی کے نظریہ کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ یہ فرقہ ایک ہی وجود کو مانتا اور وہ واجب الوجود کی ذات ہے۔ ممکن و واجب کے الگ الگ وجود کو وہ تسلیم نہیں کرتے وہ خالق و مخلوق اور عالمین و رب العالمین میں کوئی امتیاز قائم نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں اوامر و نواہی ان لوگوں کے لئے ہیں جو اپنے شہود و فنا سے محجوب ہیں اور یہ محض فریب دہی پر مبنی ہے۔ محجوب ان کے نزدیک اپنے اچھے یا بُرے افعال کو دیکھتا ہے، کیونکہ وہ ابھی فرق و امتیاز کے مقام پر ہوتا ہے۔ جب اس کا درجہ بلند ہو جاتا ہے تو وہ اپنے افعال کو صرف طاعات کی صورت میں دیکھتا ہے۔ تو نہ طاعت باقی رہتی ہے اور نہ معصیت، طاعات و معاصی سے

---

[1] مدارج السالکین ص ۱۲۶۔

سے غائب ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان سے دوئی اور تعدد کا واہمہ پیدا ہوتا ہے اور یہ ایک مطیع اور دوسرے مطاع ایک عاصی اور دوسرے معصی، (جس کی نافرمانی کی جائے) کو مستلزم ہیں۔ جو وحدت الوجود کے قائلین کی نگاہ میں شرک ہے اور توحید کے منافی ہے۔[1]"

ابن قیّم کے نظریات کا خلاصہ: سابقہ بیانات سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ابن قیّم کے نزدیک وحدت الوجود کا عقیدہ باطل ہے اور اس کے قائلین مُلحد ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقیدہ چند وجوہات کی بنا پر دینِ اسلام سے ٹکراتا ہے ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

۱۔ وحدت الوجود کا نظریہ دینِ اسلام کے اس مسلّمہ اصول کے خلاف ہے کہ ذات خداوندی قدیم ہے۔ یہ کائناتِ ارضی حادث ہے اور صنعت گری کا نمونہ ہے۔

۲۔ وحدت الوجود کو صحیح تسلیم کرنے سے احکامِ شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے۔ کیونکہ شرعی احکام خدا کے اوامر و نواہی ہیں اور بندہ ان کو بجا لانے کے لئے مامور ہے مگر وحدت الوجود کے قائلین اسے تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کی رائے میں یہ عالم ارضی خدا کے وجود کا مظہر ہے اور خداوند تعالیٰ اپنے آپ کو شرعی احکام کا مکلّف نہیں بنا سکتے۔ لہٰذا احکامِ شرعیہ باطل ٹھہریں گے اور بندہ ان کا مکلّف نہ ہو سکے گا۔

۳۔ وحدت الوجود کی صحت تسلیم کرنے سے خدا کی صفت ربوبیت کا سقوط لازم آتا ہے۔ کیونکہ ربّ مربوب کے بغیر متصوّر نہیں۔ اسی طرح خدا کی صفت خالقیت بھی ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ خالق ہونے کا تصور اسی صورت میں ممکن ہے جب کوئی مخلوق ہو۔ ابن عربی کے نزدیک مربوب و مخلوق کا کوئی وجود نہیں پس ربّ، خلق اور خالق کی نفی لازم آئے گی۔

ابن عربی کے افکار و آراء کی توضیح: وحدت کے نظریہ اور اس ضمن میں امام ابن تیمیہ اور ابن قیّم کے طرزِ فکر سے متعلق

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۳۔

بیانات کو ختم کرنے سے پیشتر میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ابن عربی کے زاویہ نگاہ کی پوری وضاحت کر دوں اور پھر اس پیچیدہ مسئلہ کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کر دوں۔

ابن عربی خداوند تعالیٰ کے وجود ازلی کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں خدا کا ایک فیضِ اقدس بھی ہے۔ فیضِ اقدس سے مراد یہ ہے کہ ذاتِ الٰہی ازل ہی سے جملہ ممکنات کی صورت میں ظہور پذیر ہے۔ یہ صورت محض عقلی ہے۔ اور خارج میں موجود نہیں۔ ابن عربی اس کا نام "اعیان ثابتہ فی العدم" رکھتے ہیں۔ یہ اعیان ثابتہ خدا کے علم میں اسی طرح ثابت ہیں جس طرح معانی انسانی عقل میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اس لحاظ سے معدوم ہیں کہ خارج میں موجود نہیں۔ ابن عربی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"خوب جان لیجئے کہ امور کلیّہ کا اگرچہ خارج میں کوئی عینی وجود نہیں ہوتا تاہم بلاشک وشبہ وہ ذہن میں معقول و معلوم ہوتے ہیں ان کا تعلق باطن سے ہوتا ہے اور وہ وجود عینی نہیں رکھتے۔ البتہ وہ عینی اور خارجی اشیاء پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ یوں کہیئے کہ امور خارجی ان کا عین ہوتے ہیں اور ان میں غیریت بالکل نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود وہ بذاتِ خود عقلی ہی رہتے ہیں۔ گویا ان کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت سے ظاہر ہیں اور دوسرے اعتبار سے باطن۔ اعیانِ موجودات کو دیکھا جائے تو ظاہر ہیں اور ان کی معقولیت کا اعتبار کیا جائے تو باطنی ہیں۔ لہٰذا ہر عینی چیز جو خارج میں موجود ہے ان امور کلیّہ کی جانب منسوب ہے۔ ان امور کلیہ کو نہ عقل سے دور ہٹایا جا سکتا ہے اور نہ اس طرح ان کو خارج میں دیکھا جا سکتا ہے جس سے یہ عقلی نہ رہیں[1]۔"

اس سے واضح ہوا کہ ابن عربی کے نزدیک اعیانِ ثابتہ کا دائرہ خاصا وسیع ہے۔ انہی سے اللہ تعالیٰ موجودات کا حال معلوم کرتے ہیں۔ پھر اپنے حاصل کردہ علم کے مطابق ان کو ایجاد کرتے ہیں۔ اعیان ثابتہ سے زیادہ اشیاء کو پیدا نہیں کرتے۔ ان کا التزام کرتے ہیں اور ان سے تجاوز نہیں کرتے۔

---

[1] فصوص الحکم ص ۵۱-۵۲۔

ابن عربی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"ان میں سے بعض وہ لوگ بھی ہیں جو جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے جملہ احوال کا جو علم حاصل ہے وہ وہی احوال ہیں جو اس کے عین کو اعیانِ ثابتہ کے وجود میں آنے سے قبل اسے حاصل تھے[1]

"انہیں یہ بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں وہی کچھ دیتے ہیں جو ان کے عین نے خدا کو بتایا اور جو انہیں حالتِ ثبوت میں حاصل تھا[2]"

یہ اعیان جو عدم میں موجود ہوتے ہیں عالم معقول سے عالم محسوس میں آتے ہیں ان کا یہ ظہور فیض مقدس کہلاتا ہے۔ ثبوت کے وقت اشیاء کی جو حالت ہوتی ہے۔ خارج میں آنے کے بعد اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔ پس ذات الہٰی کے دو فیض ہوتے ہیں :

اوّل :- فیض اقدس۔ اسی کی بنا پر اعیان ثابتہ عدم میں موجود تھے۔

دوم :- فیض مقدس۔ اسی کے باعث یہ اعیان عالم محسوسات میں ظہور پذیر ہوئے[3]۔

عقیدۂ وحدت الوجود کا مختصر جائزہ :- سابقہ بیانات اس امر کی غمازی کرتے ہیں کہ وحدت الوجود کے نظریہ میں ایسے نقائص موجود ہیں جن کے پیش نظر ابن عربی پر تنقید کی جا سکتی ہے۔ اہم اعتراضات حسب ذیل ہیں :-

۱۔ ابن عربی کی رائے میں اللہ تعالیٰ اعیانِ ثابتہ فی العدم سے معلومات حاصل کرتے ہیں۔

ابن عربی کا قول ہے۔

"جان لیجئے کہ قضا سے مراد خدا کا حکم ہے جو وہ اشیا کے بارے میں صادر فرماتے ہیں اور خدا کا حکم اشیاء میں اسی حد تک ہوگا جس قدر خدا کو ان اشیاء کا علم حاصل ہے اور اس کا علم وہی ہے جو اسے اعیانِ ثابتہ

۱؎ فصوص الحکم ص ۶۰

۲؎ فصوص الحکم ص ۶۰

۳؎ فصوص الحکم ج ۲ ص ۸ - ۹ - حواشی ڈاکٹر ابو العلا عفیفی۔

کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔[1]"

ابن عربی کی اس عبارت میں جہالت کو خدا کی جانب منسوب کیا گیا ہے کیونکہ اسلامی عقائد میں یہ ایک طے شدہ بات ہے کہ خدا کا علم ذاتی ہے اور کسی سے مستفاد نہیں ہے۔

۲۔ ابن عربی کا قول ہے:

"اعیان محسوسہ کو عالم محسوسات میں وہی کچھ حاصل ہوتا ہے جس کے لئے ان کے اعیانِ ثابتہ فی العدم مستعد تھے۔"

ظاہر ہے کہ اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے خدا کا عاجز ہونا لازم آتا ہے۔

۳۔ ابن عربی لکھتے ہیں:

"عالم محسوسات میں اعیان ثابتہ فی العدم سے زیادہ اشیاء ایجاد نہیں کی جا سکتیں۔"

اس کی صحت تسلیم کرنے سے خدا کا عجز لازم آتا ہے اور نیز یہ کہ اس کی قدرت کا دائرہ بڑا محدود ہے۔

۴۔ ابن عربی اپنی اصطلاح میں جنہیں اعیانِ ثابتہ فی العدم قرار دیتے ہیں وہ باطل ہیں ان کا بطلان قبل ازیں ابن تیمیہ کے دلائل سے واضح کیا جا چکا ہے۔

۵۔ ابن عربی کے نظریات میں جبر کا عقیدہ پایا جاتا ہے جس سے چشم پوشی ممکن نہیں ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ہر چیز اسی حیثیت و حالت میں محدود و مقید رہتی ہے جو ظہور میں آنے سے قبل اعیان ثابتہ میں اسے حاصل تھی اور اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔ بلکہ خداوند تعالےٰ بھی اس میں تبدیلی پیدا کرنے پر قادر نہیں۔ مومن کافر اطاعت شعار اور نافرمان اسی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں جو اعیان ثابتہ میں اسے حاصل تھی۔ اسی لئے فرمان باری تعالےٰ ہے:-

"وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ" (النحل-۱۱۸) ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا وہ اپنی جانوں پر خود ہی ظلم کرتے تھے۔

---

[1] فصوص الحکم ج ۲ ص ۸-۹ - حواشی ڈاکٹر ابو العلا عفیفی۔

نیز فرمایا :-

" وَمَا اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ " (سورہ ق ۰ ۲۹) میں بندوں پر ظلم نہیں کرتا ۔

ابن عربی ان آیات کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

" یعنی میں نے ان کی قسمت میں وہ کفر مقدر نہیں کیا جو ان کے لئے موجب شقاوت ہوا ور پھر انہیں ان باتوں کا حکم دیا ہو جنہیں انجام دینے سے وہ قاصر ہوں ۔ بلکہ ہم نے ان سے وہی معاملہ کیا جو ہمیں ان کے متعلق معلوم تھا اور ہمیں وہی کچھ معلوم ہے جو خود انہوں نے ہمیں بتایا ۔ اگر ان پر ظلم ہوا ہے تو اس کے ذمہ دار وہ خود ہیں[1] ۔"

مزید برآں ابن عربی رقمطراز ہیں :-

" بھلائی بھی وہی عنایت کرتا ہے اور برائی کا دینے والا بھی وہی ہے ۔ بلکہ وہ اپنی ذات پر احسان بھی کرتا ہے ۔ اور اسے عذاب بھی دیتا ہے ۔ لہٰذا اپنے ہی نفس کی مدح وستائش کرنی چاہیئے اور مذمت کے لائق بھی اسی کو ٹھہرانا چاہئے ۔ خدا ہی کے لئے حجت بالغہ ہے کہ اس کا علم ان کو محیط ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے[2] ۔"

---

[1] فصوص الحکم ص ۱۳۰

[2] حوالہ مذکور ص ۹۶ ۔

۴۸ — تصوّف اور شرعی اَحکام کا اسقاط

۱۔ محدِث ابن حزم کا طرزِ استدلال: ابن قیّم نے صوفیہ پر جو تنقید کی ہے اس میں احکام شرعیہ کے سقوط کا نظریہ بھی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بعض صوفیہ کے نزدیک جب کوئی شخص تقرب الی اللہ کے مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے تو وہ شرعی احکام سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

محدّث ابن حزم لکھتے ہیں :۔

"صوفیہ کے ایک گروہ کا دعویٰ ہے کہ بعض اولیا، تمام انبیا ومرسلین سے افضل ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص ولایت کے بلند مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے تو اس سے شرعی احکام مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں۔ محرّمات شرعیہ مثلاً زنا، شراب وغیرہ روا ہو جاتے ہیں۔ اس کی بنا پر وہ دوسروں کی عورتوں کو اپنے لئے مباح ٹھہراتے ہیں[1]"

۲۔ ابن جوزی کا موقف: صوفیہ کے اسی زعم فاسد کے پیش نظر بعض دینی غیرت رکھنے والے اہل علم ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور ان کے غلط عقائد کی تردید و مذمّت پر کمربستہ ہو گئے۔ انہی میں سے محدّث عبدالرحمٰن ابن الجوزی ہیں۔ محدث مذکور فرائض کو ترک کرنے والے صوفیہ کی مذمّت بیان کرتے ہیں اور اسے شیطان کی فریب دہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

ابن جوزی لکھتے ہیں:

"ابلیس نے بعض صوفیہ کو اپنے دام تزویر میں پھنسایا اور وہ راہبوں کی طرح پہاڑ میں رہنے لگے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ جمعہ، نماز باجماعت

---

[1] الفصل فی الملل والاھواء والنحل ج ۴ ص ۲۲۶ طبع اوّل مطبع موسوعات مصر۔

اور اہل علم کی صحبت سے محروم ہو گئے"[1]

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"زائرین مکہ کی ایک جماعت کو ابلیس نے اپنے دامِ فریب میں پھنسایا چنانچہ وہ نمازوں کی پروا نہیں کرتے، خرید و فروخت کرتے وقت کم تولتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کی تلافی حج سے ہو جائے گی"[2]

۳- وحدت الوجود کے بارے میں ابن قیمؒ کا زاویہ نگاہ:

ابن قیمؒ بھی ان دینی غیرت رکھنے والے علماء میں سے ایک تھے۔ نماز کی عدم فرضیت کا عقیدہ رکھنے والے ایک صوفی کے بارے میں فرماتے ہیں

"ایک صوفی سے جب کہا گیا کہ نماز پڑھئے تو جواباً اس نے یہ شعر پڑھا:

يُطَالَبُ بِالأَوْرَادِ مَنْ كَانَ غَافِلاً ... وَكَيْفَ بِقَلْبٍ كُلُّ أَوْقَاتِهِ وِرْدٌ

ورد کا مطالبہ تو اس شخص سے کیا جاتا ہے جو غافل ہو۔ اس دل سے مطالبہ کرنے کی کیا حاجت ہے جو ہر وقت ورد وظیفہ میں مشغول رہتا ہو)

جو شخص سازگار حالات کے باوجود فرائض ادا کرنے کا قائل نہ ہو وہ کافر اور دین سے خارج ہے جو سنتِ رسول، نفع بخش علم، جہاد، امر بالمعروف نہی عن المنکر اور ایسے امور کو کسی مصلحت کے پیشِ نظر چھوڑ رہا ہو جس کا فائدہ دوسروں کو پہنچتا ہو تو وہ شخص دین میں ناقص ہے"[3]

اس سے معلوم ہوا کہ ابن قیمؒ کی رائے میں فرائض کی عدم ادائیگی موجب کفر ہے۔ ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ تقرب خداوندی میں آدمی جس مرتبہ کو بھی پہنچ جائے اس کے لیے سنتِ رسول، علم، جہاد، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کرنا جائز نہیں۔ وہ اس سے بڑھ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ تقرب الی اللہ میں بلند مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد کثرت عبادت اور شرعی اوامر کی تعمیل میں مزید ترقی کرنا چاہیئے۔

---

[1] تلبیس ابلیس لابن الجوزی مطبع السعادۃ مصر طبع ۱۳۴۰ھ

[2] کتاب مذکور ص ۱۵۴

[3] مدارج السالکین ج ۳ ص ۷۱-۷۲۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

"آدمی خدا سے جتنا زیادہ قریب ہوگا اسی قدر دینی احکام کی تعمیل میں زیادہ کوشش کرے گا کیونکہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :

"وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ" (الحج - ۷۸) اور اللہ کی راہ میں کوشش کرو جس طرح کوشش کرنے کا حق ہے ۔

آنحضور صلے اللہ علیہ اور صحابہ کرامؓ کا حال دیکھیئے کہ وہ جس قدر قرب خداوندی حاصل کرتے اسی قدر زیادہ جہد و سعی سے دینی احکام کا اتباع کرتے ۔ بات یوں نہیں ہے ۔ جس طرح بعض نام نہاد ملحد صوفی کہتے ہیں کہ قرب حقیقی حاصل کرنے کے بعد آدمی اعمال ظاہری سے منتقل ہو کر باطنی اعمال کی جانب پہونچ جاتا ہے اور اپنے جسم و اعضاء کو عمل کی کاوش سے راحت پہنچاتا ہے ۔ یہ لوگ کفر و الحاد میں بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں ۔ انہوں نے عبودیت کو بے کار کر کے رکھ دیا ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ اپنے باطل خیالات کی بنا پر جو محض خواہش نفس اور شیطان کی فریب دہی پر مبنی ہیں خدا کی بندگی سے بے نیاز ہو گئے ہیں ایک صوفی شاعر اپنے اور اپنے ہم خیال صوفیہ کے بارے میں کہتا ہے ؎

رضوا بالامانی وابتلوا بحظوظهم — وخاضوا بحار الحب دعوی فما ابتلوا

فهم فی السری لم یبرحوا من مکانهم — وما ظعنوا فی السیر عنه و قد کلوا[1]

(وہ اپنی آرزوؤں اور تمناؤں پر خوش ہو گئے اور دنیوی حظوظ میں مبتلا ہو گئے ۔ انہیں محبت کے سمندر میں غوطہ زن ہونے کا دعویٰ ہے حالانکہ ابھی ابتلاء میں نہیں ڈالے گئے ۔ شب و روز چلنے کے باوجود وہیں کے وہیں رہے ۔ اپنی جگہ سے چل کر دور نہ جا سکے اور تھک بھی گئے ۔

تارکین احکام کے بارے میں صوفیہ کے اقوال :

ابن قیمؒ ان معتدل صوفیہ کے اقوال نقل کرتے ہیں جو شرعی احکام کو ساقط کرنے والوں کی مذمت کے بارے میں ان سے منقول ہیں ۔

ابو یزید بسطامی فرماتے ہیں :-

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۹۷ ۔

"اگر تم کسی ایسے شخص کو دیکھو جو بہت سی کرامات سے بہرہ ور ہو یہاں تک کہ ہوا میں اڑنے کی استطاعت بھی رکھتا ہو تو اس سے دھوکا میں مت آؤ جب تک تمہیں یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ اوامر ونواہی اور شریعت کی حدود کا تحفظ کرنے میں کیسا ہے۔"

عبداللہ الخیاط فرماتے ہیں۔

"آنحضور کی بعثت سے قبل لوگ اپنے قلبی احساسات کی پیروی کرتے تھے۔ آپ تشریف لائے تو آپ نے ان کو دل کی جانب سے ہٹا کر دین وشریعت کی طرف موڑ دیا۔"[1]

اسی طرح ابن قیم اپنے دعویٰ کی تائید میں متقدمین صوفیہ کے اقوال نقل کیئے جاتے ہیں۔

قشیری نے ابو علی الدقاق کو کہتے ہوئے سنا:

"کسی شخص نے جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ میں تسبیح دیکھی تو دریافت کیا، آپ اپنی شان کے باوصف تسبیح پکڑے رہتے ہیں؟ جواباً فرمایا جس ذریعہ سے میں نے خدا کو پایا ہے، میں اسے ہرگز نہیں چھوڑوں گا۔"

محمد بن ابراہیم کا قول ہے:

"میں نے حضرت جنید کو خواب میں دیکھا تو عرض کیا، فرمایئے! خدا نے آپ سے کیا سلوک کیا؟

جواباً فرمایا، وہ اشارات وعبارات کسی کام نہ آئے۔ رسم ورواج اور علوم وفنون بھی صفحہ ہستی سے مٹ گئے اور ہمیں صرف ان نوافل نے کچھ فائدہ دیا جو ہم بوقت سحر پڑھا کرتے تھے۔"

ایک مرتبہ حضرت کی مجلس میں ان اہل معرفت کا ذکر آیا جو ورد وظیفہ اور عبادت کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں تو حضرت جُنَید نے فرمایا: اہل معرفت کے لئے عبادت سلاطین کے سروں کو تاج سے آراستہ کرنے سے بہتر ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ص ۵۷۔

حضرت جُنید کا مقولہ ہے :

"تمام مخلوقات پر خیر و برکت کے دروازے مسدود ہیں سوائے اس شخص کے جو آثار و سنن رسول علیہ السلام کا متبع ہو اور آپ کے نقش قدم پر چلتا ہو۔ اس کے لئے نیکی کے سب دروازے کھلے ہیں[1]۔"

ابن قیمؒ شرعی احکام و عبادات سے جو شغف رکھتے ہیں اس کا بیّن ثبوت یہ ہے کہ انہیں علامہ ہروی کے یہ الفاظ "وَيَطوِيُ خِسَّتَہ التکالیف" پسند نہیں آئے اگرچہ اُن کی مراد خستہ التکالیف سے شرعی احکام کا بوجھ اور ان کی گراں ذمہ داری ہے۔ ابن قیمؒ ہروی کے الفاظ پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :

"اے کاش! کہ ہروی اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے کوئی اور لفظ استعمال کرتے۔ بخدا! "خستہ التکالیف" کے الفاظ میری دانست میں خار چشم اور حلق کے کانٹے سے بھی بدتر ہیں۔ شرعی احکام و عبادات کو خِسَّت کے لفظ سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔ شرعی احکام بوجھل اور گراں نہیں بلکہ اس کے عین برخلاف آنکھ کی ٹھنڈک دل کا سرور اور روحانی زندگی کا باعث ہیں۔ ان کا حکم دینے والا صاحب حکمت اور بڑی صفاتِ حمیدہ کا مالک ہے، یہ عبادات خدا کا عظیم ترین انعام ہیں اور ان کو انجام دینے پر جو صلہ ملے گا ان تمام نعمتوں سے بڑی نعمت ہیں جو بندے کے حصہ میں آئیں[2]۔"

شرعی احکام کے اسقاط پر ایک نظر :

سابقہ ذکر کردہ ابحاث سے یہ نتائج ظہور میں آئے کہ

۱۔ جادہ مستقیم سے برگشتہ صوفیہ کا خیال ہے کہ آدمی تقرّب ایزدی حاصل کرنے کے بعد عبادات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

۲۔ دینی غیرت سے بہرہ ور علماء ربّانی نے ان صوفیہ پر کڑی تنقید کی۔ محدّث ابن حزم، ابن جوزی اور ابن قیمؒ انہی علماء حقانی میں سے ہیں۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۷۵-۷۶۔

[2] حوالہ مذکور ص ۹۶۔

۳۔ ابن قیمؒ ان صوفیہ پر معترض ہوئے اور حقیقت واضح کی کہ آدمی جتنا قرب خداوندی حاصل کرتا جائے اسی قدر اُسے زیادہ عبادت کرنا چاہیئے اور شکر خداوندی بجا لانا چاہیئے۔ اس پر وہ سرور کائنات صحابۂ کرام اور اعتدال پسند صوفیہ کے اقوال و اعمال سے استناد کرتے ہیں۔ روایات میں مذکور ہے کہ جب عبادت کرتے کرتے آپ کے پاؤں سوج گئے، تو حضرت عائشہ نے عرض کیا حضورؐ! اپنے آپ پر رحم فرمائیے! خدا نے آپ کے سب گناہ معاف کر دیئے ہیں۔ حضور نے فرمایا۔ کیا میں خدا کا شکر گذار بندہ نہ بنوں؟

حضرت جُنیدؒ تا دمِ واپسیں مشغولِ عبادت رہے۔ مروی ہے کہ ایک نوجوان مرض الموت میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ کا چہرہ متورّم ہو چکا تھا۔ آپ کے سامنے ایک تکیہ پڑا تھا۔ جس کو سامنے رکھے آپ نماز پڑھ رہے تھے۔ نوجوان نے کہا حضور! آپ اس وقت بھی نماز نہیں چھوڑتے۔ نماز سے فارغ ہوئے تو اُسے بلا کر کہا جس چیز سے میں نے خدا کو پایا ہے۔ میں اُسے کیونکر یاد نہیں کہہ سکتا۔ تھوڑی دیر بعد آپ عالمِ آخرت کو سدھارے۔

۴۹۔ حقیقت و شریعت میں فرق و امتیاز

۱۔ فرق و امتیاز کی اساس: حقیقت و شریعت میں امتیاز پیدا کرنا بھی ان مسائل میں سے ایک ہے جن کی بنا پر ابن قیمؒ صوفیہ پر تنقید کرتے ہیں۔ یہ مسئلہ بھی دراصل صوفیہ و فقہاء کی باہمی کشمکش کی پیداوار ہے۔ تدوین علوم کے دور میں اس کھینچا تانی کا آغاز ہوا۔ صوفیہ اپنے آپ کو ارباب حقیقت اور فقہاء کو اصحاب الظواہر کہلانے لگے۔

۲۔ ڈاکٹر زکی مبارک کی رائے: ڈاکٹر مبارک لکھتے ہیں کہ حقیقت و شریعت کا باہمی فرق دو امور پر مبنی ہے۔

۱۔ علم فقہ ظاہری احکام پر مشتمل ہے۔ مثلاً عبادات، معاملات، جنایات، حدود۔ اس کے برعکس علم تصوف باطنی امور اور قلبی جذبات و احساسات کا نام ہے۔

۲۔ قرآن کریم میں ایسی آیات بھی ہیں جن میں تاویل کا احتمال پایا جاتا ہے مثلاً:

"ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا ۭ قَالَتَآ اَتَيْنَا طَاۗىِٕعِيْنَ"[1] (سورہ فصلت۔۱۱)

اس آیت کریمہ میں دو معانی کا احتمال پایا جاتا ہے۔ پہلا یہ کہ یہ تمثیلی انداز میں فرمایا گیا ہے۔ نہ خدا نے آسمان و زمین سے کچھ کہا، نہ انہوں نے کچھ سنا اور نہ جواب دیا۔ بلکہ آسمان و زمین کی اطاعت شعاری اور ان کے تابع قدرت خداوندی ہونے کو ایک قول سے تعبیر کیا گیا ہے اور پھر ان کے جواب دینے کا ذکر کیا گیا ہے۔

دوسرے معنیٰ یہ ہیں کہ حقیقتہً خداوند تعالےٰ نے زمین و آسمان سے یہ الفاظ کہے۔ زمین و آسمان میں قوت سامعہ و ناطقہ پیدا کی گئی اور انہوں نے سن کر جواب عرض

---

[1] التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق از ڈاکٹر زکی مبارک ج ۲ ص ۱۶۱۔

کیا۔ مگر یہ درست نہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ یہ آیت کریمہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :-

" ایک غبی شخص آیت کا مفہوم سمجھنے کے لئے اس امر کا محتاج ہے کہ آسمان و زمین میں زندگی اور خطاب خداوندی کو سمجھنے کی اہلیت پیدا کرے۔ خدا کا خطاب حرف و صوت پر مشتمل ہو۔ آسمان و زمین اسے سنیں۔ پھر حرف و صوت ہی کے ذریعے " اتینا طائعین " کے الفاظ کہیں۔ مگر اس کے برعکس ایک دانا آدمی جانتا ہے کہ آسمان و زمین بزبان حال ایسا کہتے ہیں اور خدا نے صرف ان کی اطاعت شعاری کا اظہار کرنا چاہا ہے[1] "

میرے خیال میں اس قسم کی آیات صوفیہ و فقہاء کے جدل و نزاع کا باعث نہیں بلکہ اس کی وجہ صوفیہ کا یہ قول تھا کہ وہ اہل حقیقت ہیں اور فقہاء ارباب ظواہر۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ طرفین کے مابین جدل و خلاف کا بازار گرم ہوا۔ جس میں دونوں گروہ بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم فقہاء کو آیات کا ایسا غلط مفہوم اخذ کرنے سے بری الذمہ قرار دیں۔ اس راہ کے اصل سالک وہ ارباب ظواہر ہیں جو ظاہر حروف کی پیروی کرتے ہیں اور حروف کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ مگر اعتدال پسند فقہاء کا دامن بڑی حد تک اس مریضانہ طرز فہم سے پاک ہے۔ وہ فقہاء ہوتے ہیں اسم با مسمّٰی ہیں۔ انہیں یہ خطاب اس لئے ملا کہ انہوں نے شرعی مسائل کو سمجھا، ان کے اسرار و رموز کی حقیقت کو پایا۔ غزالی نے اس حقیقت کا پردہ چاک کیا اور احیاء علوم الدین کی پہلی جلد میں ارباب ظواہر کی خوب خبر لی ہے۔ مگر غزالی کی مراد فقہاء ہرگز نہیں بلکہ وہ ظاہر پسند طبقہ علماء ہے جو حروف کی پیروی کرنے میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ ڈاکٹر زکی مبارک کا ایسی آیات کو فریقین کے مابین وجہ نزاع و تفریق قرار دینا قرین صحت و صواب نہیں۔

۳۔ فقہاء و صوفیہ کا باہمی جدل و نزاع :-

فقہاء و صوفیہ کے مابین جدل و پیکار اور اس کے اسباب کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔ فریقین سے بعض ایسے اقوال نقل کئے گئے ہیں جن سے اس نزاع کی

---

[1] احیاء علوم الدین للغزالی ج ۱ ص ۷۷۔

اصلی تصویر سامنے آجاتی ہے۔

ایک مجلس میں ابو یزید بسطامی سے کہا گیا کہ فلاں شخص فلاں کو ملا۔ اس سے علم حاصل کیا اور بہت کچھ تحریر کیا۔ تو ابو یزید نے فرمایا:۔

"ان بیچاروں نے مردہ علم مُردوں سے حاصل کیا۔ ہم نے اس ذات سے تحصیل علم کی جو زندہ ہے اور اسے کبھی موت نہیں آئے گی۔[1]"

صوفیہ کا یہ دعوی غلو پر مبنی تھا کہ تصوف کے اختیار کرنے سے آدمی دوسروں پر فائق ہو جاتا ہے۔ ابن الکاتب جب رودباری کا ذکر کرتا تو کہا کرتا تھا۔

"سیدنا ابو علیؒ جب اس سے اس کی وجہ دریافت کی گئی تو اس نے کہا میں اس لئے ان کا احترام کرتا ہوں کہ وہ علوم شرعیہ سے حقیقت کے علم تک پہونچ گئے اور ہم حقیقت سے شرعی علوم کی طرف لوٹ آئے۔[2]"

۴۔ اعتدال پسند صوفیہ:

ہم نے صوفیہ کے متعلق جو کچھ کہا ہے، اعتدال پسند صوفیہ کا گروہ اس سے بری الذمہ ہے۔ با انصاف صوفیہ شریعت و حقیقت میں فرق و امتیاز پیدا کرنے کے خلاف تھے۔ مثلاً غزالی، قشیری اور ابو سعید خرّاز۔

ابو سعید خرّاز کا قول ہے:۔

"ہر باطن جو ظاہر کے خلاف ہو وہ باطل ہے"

ابو بکر وقّاق فرماتے ہیں:

"میں دشتِ بنی اسرائیل (وادی تیہ) میں سے گذر رہا تھا کہ مجھے خیال آیا کہ حقیقت کا علم شریعت سے جداگانہ نوعیت کا ہے۔ ایک درخت کے نیچے سے ہاتف غیبی نے آواز دی کہ جو حقیقت شریعت کے تابع نہ ہو وہ کفر ہے۔[3]"

امام غزالی کا قول ہے:۔

---

[1] تلبیس ابلیس از ابن جوزی ص ۳۴۴

[2] تاریخ بغداد از خطیب بغدادی ج ۱ ص ۳۳۲ مطبع السعادۃ طبع ۱۹۳۱ء

[3] تلبیس ابلیس ص ۳۴۴-۳۴۳۔

"جو شخص یہ کہے حقیقت شریعت کے خلاف ہے یا باطن ظاہر کی نقیض ہے وہ ایمان کی نسبت کفر سے زیادہ قریب ہے[1]۔"

غزالی ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں :۔

"ہماری غرض اس سے ظاہر و باطن کی موافقت و یگانگت اور ان کی عدم مخالفت کا اظہار ہے[2]۔"

قشیری حقیقت و شریعت کی موافقت کا تذکرہ کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں :۔

"شریعت عبودیت کے التزام کو کہتے ہیں اور حقیقت ربوبیت کے مشاہدہ کا نام ہے۔ ہر وہ شریعت حقیقت جس کی تائید نہ کرتی ہو مقبول نہیں اور جو حقیقت شریعت کا التزام نہ کرتی ہو قرین عقل و قیاس نہیں ہے شریعت کا مطلب یہ ہے کہ تم عبادات کو ادا کرو۔ حقیقت سے مراد یہ ہے کہ تم اس کا مشاہدہ کرو۔ شرعی احکام کی تعمیل کو شریعت کہتے ہیں جب کہ حقیقت قضا و قدر اور ظاہر و باطن کے مشاہدہ کا نام ہے۔ شریعت اس لحاظ سے حقیقت ہے کہ خدا کے حکم سے واجب ہوئی اور حقیقت بدیں وجہ شریعت ہے کہ معرفت ذات الٰہی اس کے حکم کی بناء پر واجب ہے[3]۔"

۵۔ فقہاء کا موقف :۔

فقہاء بھی صوفیہ کے ان شدید حملوں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ تاریخ کے اوراق میں یہ حقیقت محفوظ چلی آتی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا :۔

"جو شخص طلوع آفتاب کے وقت صوفیہ کی صحبت اختیار کرے تو ظہر کا وقت آنے تک وہ پاگل ہو جائے گا۔"

امام شافعی ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں :۔

"جو شخص چالیس روز تک صوفیہ کی صحبت میں رہے اس کی عقل کبھی اس

---

[1] الاحیاء ج ۱ ص ۹۴۔

[2] کتاب مذکور ص ۸۔

[3] الرسالۃ القشیریہ ص ۴۶۔

کی جانب لوٹ کر نہیں آسکتی۔"

امام موصوف یہ شعر پڑھا کرتے تھے:

وَدَعِ الَّذِيْنَ إِذَا دَعَوْكَ تَنَسَّكُوا ‏ ‏ وَإِذَا خَلَوْا كَانُوْا ذِئَابَ حِقَابٍ[1]

(ان لوگوں کو جانے دیجئے جو تمہارے پاس آئیں تو عبادت کرنے لگ جائیں اور جب تنہا ہوں تو بھیڑیے ایسا سلوک کریں)

تاریخ کے اوراق میں یہ حقائق ہمیشہ کے لئے محفوظ ہیں کہ ابنِ جوزی، ابن تیمیہ اور ابنِ قیّم نے فریقین کی اس خصومت میں کیا پارٹ ادا کیا اور آخر کار اس نتیجہ پر پہونچے کہ شریعت وحقیقت میں سر مو فرق نہیں ہے، حالانکہ وہ جلیل القدر فقہا میں سے تھے۔ علاوہ ازیں امام غزالی اور قشیری نے بھی یہی مسلک اختیار کیا، باوجودیکہ وہ عظیم صوفیہ میں سے تھے۔

ابنِ جوزی کا نقطۂ نگاہ:

محدّث ابن جوزی شریعت وحقیقت کے فرق سے متعلق صوفیہ کے نظریہ پر تنقید کرتے ہیں:۔

ابنِ جوزی فرماتے ہیں:۔

"صوفیہ نے علم شریعت کا نام ظاہری علم رکھا ہے اور اپنے ذاتی خیالات کو علم باطن سے تعبیر کرتے ہیں وہ حضرت علی کی روایت سے احتجاج کرتے ہیں جو انہوں نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے نقل کی، کہ آپ نے فرمایا۔ علم باطن خدا کے اسرار میں سے ایک سر ہے اور اس کے احکام میں سے ایک حکم ہے جسے اولیاء میں سے جس کے دل میں چاہتے ہیں ڈالتے ہیں۔

یہ حدیث قطعی طور پر بے بنیاد ہے اور اس کی سند میں چند مجہول راوی ہیں جن کا کوئی پتا نہیں چلتا کہ وہ کون ہیں[2]۔"

ابنِ جوزی بیان کرتے ہیں کہ علم عقلی والہامی علوم شرعیہ کی ضرورت کو پورا نہیں کرسکتے اس ضمن میں ابویزید بسطامی کے مقولہ أَخَذْتُمْ عِلْمَكُمْ مَيِّتًا عَنْ مَيِّتٍ (انہوں نے اپنے مُردہ علم کو مُردوں سے حاصل کیا) کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

---

[1] نقد العلم والعلماء از ابن جوزی ص ۳۹۷۔

[2] حوالہ مذکور ص ۳۴۳۔

"یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے کہ الہامی علم جو دل پر القاء کیا جاتا ہے علوم نقلیہ کی ضرورت کو پورا نہیں کر سکتا۔ جس طرح علوم عقلیہ علوم شرعیہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علوم عقلیہ غذا کا کام دیتے ہیں جب کہ شرعی علوم دوا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ غذا دوا کا کام نہیں دے سکتی۔ جہاں تک بسطامی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ قول کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہنا زیادہ موزوں ہو گا کہ ان کو اپنے اس مقولہ کی قباحت معلوم نہیں، ورنہ یہ شریعت پر ایک عظیم طعن ہے[1]۔"

ابن جوزی لکھتے ہیں :۔

"بہت سے صوفیہ شریعت و حقیقت میں فرق کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ جہالت پر مبنی ہے۔ کیونکہ شریعت مجموعۂ حقائق ہے۔ اگر اس سے ان کی مراد رخصت و عزیمت کا باہمی فرق ہے۔ تو ان کو معلوم ہونا چاہیئے کہ رخصت و شریعت دونوں شریعت کے دائرہ میں داخل ہیں۔ بہت سے قدیم صوفیہ اس نظریہ کے قائل نہیں تھے۔ اور ظواہر شرع سے انکار کرنے والوں کی تردید کرتے تھے[2]۔"

ابن جوزی ایک دوسری جگہ رقمطراز ہیں :۔

"صوفیہ حقیقت و شریعت کے مابین تفریق پیدا کرتے ہیں اور یہ درست نہیں۔ کیونکہ شریعت ان احکام کا نام ہے جو خداوند تعالیٰ نے لوگوں کی مصلحت کے لئے تجویز کئے۔ اب شریعت کے بعد حقیقت شیطانی وساوس کے سوا اور کیا چیز ہے؟ جو شخص شریعت کو چھوڑ کر حقیقت کو حاصل کرنا چاہے وہ فریب خوردہ ہے۔ صوفیہ کی حالت یہ ہے کہ کسی کو حدیث روایت کرتے دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں "ان کا علم مُردہ ہے اور مُردوں سے حاصل کردہ ہے۔ ہمارا علم زندہ ہے اور زندوں سے مستفاد ہوتا ہے۔" فقہاء سے بغض رکھنا ان کے زندیق ہونے کی علامت ہے۔ کیونکہ فقہاء اپنے فتاویٰ سے ان کو ضلال و فسق

---

[1] نقد العلم والعلماء ص ۳۴۳

[2] حوالہ مذکور ص ۳۴۵۔

سے آگاہ کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ اہل حدیث سے بھی عداوت رکھتے ہیں اور یہ بھی ان کے زندیق ہونے کی نشانی ہے[1]۔"

یہ اقتباسات اس امر کے شاہد عدل ہیں کہ شریعت و حقیقت میں تفریق پیدا کرنا صحیح نہیں ہے۔ شریعت و حقیقت باہم ہم آہنگ ہیں۔ حقیقت اگر خلافِ شریعت ہو تو وہ شیطانی وسوسہ ہے۔ جو شیطان ضعیف الایمان لوگوں کے قلوب و اذہان میں ڈالتا ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔

۷۔ امام ابن تیمیہ کا زاویۂ فکر و نظر: شیخ الاسلام ابن تیمیہ شریعت و حقیقت کے باہمی فرق کو باطل قرار دیتے ہیں اور ابن عربی کو کافر تصور کرتے ہیں۔ اس کی وجہ ابن عربی کا یہ قول ہے:

انہ یاخذ علم الشریعۃ من الموضع الذی یاخذ منہ الرسول — میں (ابن عربی) وہاں سے شریعت کا علم اخذ کرتا ہوں جہاں سے رسول علیہ السلام حاصل کیا کرتے تھے۔

ابن تیمیہ اس قول کی بنا پر اسے مسلیمہ کذاب سے تشبیہ دیتے ہیں کیونکہ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالت کا مدعی تھا۔

ابن عربی مزید کہتے ہیں:۔

"اِنَّہٗ مُخْتَصٌّ بِعِلْمِ الحقیقۃ دون الرسول۔" — حقیقت کا علم صرف مجھے دیا گیا ہے رسول کو نہیں۔

ابن عربی ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو ایک محل سے تشبیہ دی ہے جس میں ایک اینٹ کی جگہ خالی پڑی ہو پس سرورِ کائنات قصرِ نبوت کی آخری اینٹ تھے۔ البتہ سرورِ کائنات اسے ایک ہی اینٹ سمجھتے تھے۔ خاتم الاولیا (ابن عربی) بھی یہ خواب دیکھتے ہیں۔ مگر انہیں دو اینٹیں نظر آتی ہیں۔ ایک اینٹ سونے کی ہے اور دوسری چاندی کی۔ وہ دیکھتے ہیں کہ دیوار میں دو اینٹیں

---

[1] نقد العلم والعلماء، ص ۳۴۶ - ۳۴۷۔

کم ہیں اور اگر وہ وہاں نصب کر دی جائیں تو مکان مکمل ہو جاتا ہے دو اینٹیں نظر آنے کی وجہ یہ ہے کہ خاتم الاولیاء بظاہر خاتم الانبیاء کی شریعت کا اتباع کرتے ہیں۔ یہ چاندی کی اینٹ کا مقام ہے اور یہ ظاہری حصہ ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو وہ بذات خود بھی خدا سے احکام و مسائل اخذ کرتے ہیں۔ اس کا تعلق باطن سے ہے۔ اس طریق سے وہ احکام کو ان کی اصل شکل و صورت میں دیکھتے ہیں۔ یہ باطن میں سونے کی اینٹ کا مقام ہے۔

کیونکہ خاتم الاولیاء بھی اسی مقام سے احکام حاصل کرتے ہیں جہاں سے وہ فرشتہ حاصل کرتا ہے جو خدا کا پیغام لے کر انبیاء کی طرف آتا ہے۔ پس خاتم الرسل کی ولایت کا لحاظ کرتے ہوئے ان کی نسبت خاتم الاولیاء کی طرف اسی طرح ہوگی جیسے انبیاء و رسل کی نسبت آپ کی طرف ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ولی رسول، اور جملہ اوصاف سے موصوف ہیں۔ جب کہ خاتم الاولیاء ولی ہے وارث انبیاء ہے اور اسی ماخذ سے احکام اخذ کرتا ہے جہاں سے انبیاء کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ مراتب کا بچشم خود ملاحظہ کرتا ہے[1]۔"

شیخ الاسلام ابن تیمیہ ابن عربی کی نقل کردہ عبارت پر سخت تنقید کرتے ہیں اور اس کے اغلاط کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس میں اہم اغلاط حسب ذیل ہیں:۔

پہلی غلطی:۔ ابن عربی علم شریعت کو چاندی کی اینٹ سے تعبیر کرتے ہیں یہ ظاہری علم ہے۔ علم حقیقت کو سونے کی اینٹ کا نام دیتے ہیں اور ان کے نزدیک صرف صوفیہ ہی اس علم کے رمز آشنا ہیں۔

دوسری غلطی:۔ ابن عربی دعوی کرتے ہیں کہ وہ خدا سے انبیاء کی طرح احکام اخذ کرتے ہیں۔ یہ کھلا ہوا کفر ہے اور مسیلمہ کذاب کے دعوی نبوت سے ملتا جلتا ہے۔

تیسری غلطی:۔ ابن عربی یہ دعوی کرتے ہیں کہ وہ علم حقیقت میں منفرد ہیں اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا مرتبہ سرور کائنات سے بلند تر ہے۔ ابن عربی کا کہنا ہے کہ وہ

---

[1] فصوص الحکم از ابن عربی ص ۶۳ - ۶۴ -

وہاں سے احکام اخذ کرتے ہیں جہاں سے وہ فرشتہ حاصل کرتا ہے، جو خدا کا پیغام انبیاء کو پہونچاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رسول علیہ السلام فرشتہ سے پیغامات خداوندی وصول کرتے ہیں اس کے برخلاف ابن عربی فرشتے سے نہیں بلکہ اس مقام سے احکام حاصل کرتے ہیں۔ جہاں سے فرشتہ اخذ کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ مسیلمہ کذّاب کے دعویٰ سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ مسیلمہ نے یہ کبھی نہیں کہا تھا کہ اس کا مرتبہ رسول علیہ السلام سے بھی بڑھ کر ہے[1]

ابن تیمیہ جس طرح ابن عربی کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے کہ علم دو قسموں میں منقسم ہے :-

۱ - علم شریعت -

۲ - علم حقیقت -

اسی طرح ان کی رائے میں یہ دعویٰ بھی سراسر باطل ہے کہ کوئی شخص اتباعِ رسول کے بغیر بھی خدا کا قرب حاصل کر سکتا ہے بلکہ آنحضورؐ کی خلاف ورزی کے باوجود فلاح و نجات حاصل کر سکتا ہے۔ یہ دعویٰ کرنے والے حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ دو امور کی بناء پر ان کے احتجاج و استناد کو باطل ٹھہراتے ہیں۔ وہ دو امور یہ ہیں :-

حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ سے استدلال :- اوّل : حضرت موسیٰ علیہ السلام خضر کی جانب مبعوث نہیں ہوئے تھے۔ ورنہ خضر پر ان کی پیروی ضروری ہوتی۔

دوم :۔ حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ میں کوئی امر خلاف شریعت نہیں جیسا کہ شرعی احکام کو ساقط کرنے والوں کا دعویٰ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ افعال شریعت کی رُو سے مباح ہیں بشرطیکہ یہ افعال انجام دینے والا ان کے اسباب سے آگاہ ہو جس طرح خضر ان سے واقف تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب خضر نے حضرت موسیٰ سے ان کے اسباب بیان کئے تو موسیٰ علیہ السلام نے آپ سے اظہار اتفاق کیا۔

خضر نے جو افعال انجام دیئے ان کے موافق شریعت ہونے کی تفصیلات یہ ہیں کہ کشتی توڑنے کا واقعہ اس فقہی قاعدہ میں داخل ہے کہ جب کسی کا سب مال ضائع ہو رہا ہو تو اس

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۶۹ -

کا کچھ حصہ ضائع کر کے باقی مال کو بچا لینا چاہیئے ۔کیونکہ ایک جزو کا ضائع کرنا سارے مال کو تلف کرنے سے بہتر ہے ۔جس طرح عہد نبوی میں ایک چرواہے نے جب بکری کو قریب المرگ دیکھا تو اسے ذبح کر دیا ۔لڑکے کو قتل کرنے کا واقعہ اسی فقہی مسئلہ سے ملتا ہے کہ جب کوئی لڑکا کسی پر حملہ کرنا چاہتا ہو تو اُسے قتل کرنا روا ہے ۔ابن عباس فرماتے ہیں :

"اگر لڑکوں کے متعلق تمہیں وہ سب کچھ معلوم ہو جو خضر جانتے تھے تو انہیں قتل کر دو ورنہ نہیں "

دیوار تعمیر کرنے کا کام ایک نیک کام تھا جو شدید ضرورت کے باوجود بلا اجرت انجام دیا ۔کیونکہ ایک نیک آدمی کی اولاد اس کی مالک تھی [1]

مسئلہ زیر بحث میں ابن تیمیہ کا واضح ترین قول وہ ہے جو انہوں نے اس بات کی تردید میں ارشاد فرمایا کہ باطنی علم صوفیہ کا حصہ ہے اور ظاہری علم فقہاء کے ساتھ مختص ہے ۔ فرماتے ہیں :

"علم باطنی ہو یا ظاہری ،شریعت ہو یا حقیقت ان کو کتاب وسنت کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا ۔مشائخ وفقراء ،ملوک وامراء اور قضاۃ وعلماء علوم کیلئے معیار نہیں ہے ۔بلکہ جملہ مخلوقات پر خدا اور رسول کی اطاعت فرض ہے [2] "

اس سے معلوم ہوا کہ ابن تیمیہ جملہ امور کے لئے کتاب وسنّت کو سند قرار دیتے ہیں ۔ شریعت وحقیقت اور ظاہر و باطن کے مابین فرق وامتیاز کو جائز نہیں تصوّر کرتے ۔صوفیہ کا یہ دعویٰ حدِ اعتدال سے بہت بڑھا ہوا ہے کہ وہ براہِ راست اللہ تعالےٰ سے مسائل واحکام اخذ کرتے ہیں اور وہ آنحضور کے صحابہ پر بھی فوقیت رکھتے ہیں ۔بعض صوفیہ کا قول ہے ۔

"فلاں شخص محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے طفیل اس مرتبہ پر پہونچا اور میں نے بلاواسطہ سب کچھ پایا ۔

ایک دوسرے صوفی کا مقولہ ہے :۔

"ان کا علم مردہ ہے وہ مردوں سے مستفاد ہے ۔جب کہ ہمارا علم اس ہستی سے

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۳۷ ۔

[2] حوالہ مذکور ج ۴ ص ۶۷ – ۶۸ ۔

ماخوذ ہے جس کو کبھی موت نہیں آئے گی"

ابن تیمیہ اس زعم باطل کی سخت تردید کرتے ہیں۔ اور واضح کرتے ہیں کہ جملہ احکام و مسائل کا اصل مصدر و ماخذ کتاب و سنت ہے، جو ان کے ساتھ ہم آہنگ ہو وہ حق ہے۔ اور جو ان میں سے کسی ایک کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"ان کے پاس حق و باطل اور رحمانی و شیطانی کو پہچاننے کا اور کوئی معیار نہیں۔ اس کے لئے اصل کسوٹی کتاب و سنت ہے، جو ان کے موافق ہو وہ حق ہے اور جو مخالف ہے وہ غلط ہے"

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

وَمَنْ يَّعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهٗ شَيْطٰنًا فَهُوَ لَهٗ قَرِيْنٌ ۔ وَ اِنَّهُمْ لَيَصُدُّوْنَهُمْ عَنِ السَّبِيْلِ وَيَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ حَتّٰى اِذَا جَآءَنَا قَالَ يٰلَيْتَ بَيْنِيْ وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِيْنُ ۔

(الزخرف ۔ ۳۶ ۔ ۳۸)

جو خدا کے ذکر سے منہ موڑ لیتا ہے ہم اس کے لئے ایک شیطان مقرر کر دیتے ہیں جو اس کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ وہ لوگوں کو سیدھی راہ سے روکتے ہیں اور اس کے باوجود اپنے آپ کو ہدایت یافتہ خیال کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب ہمارے پاس آئے گا تو کہنے لگا: کاش! میرے اور تمہارے درمیان بعدالمشرقین ہوتا۔ پس شیطان اس کے لئے بدترین رفیق ثابت ہوگا۔

صوفیہ کا یہ کہنا کہ "یاخذ عن اللہ" وہ براہِ راست خدا سے اخذ کرتا ہے۔ یہ الفاظ مجمل ہیں اور ان کا مطلب واضح نہیں۔ اگر اس کی مراد خدا کے عطیہ اور اخذِ عام سے ہے یعنی کونی و خلقی اعتبار سے اور خدا کی مشیت و قدرت سے اسے یہ مقام حاصل ہوا تو یہ کلام درست ہے۔ مگر اس میں اس کی کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ دوسرے لوگ بھی اس ضمن میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ جو شخص کتاب اللہ سے مسائل اخذ کرتا ہے، وہ بھی گویا خدا ہی سے حاصل کرتا ہے۔ بلکہ مشرکین اور اہل کتاب میں سے جو کافر ہیں وہ بھی اسی طرح اخذ کرتے ہیں۔ اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ جو چیز مجھے حاصل ہوئی ہے، خدا اُسے جانتے اور اس پر اظہار

خوشنودی فرماتے ہیں اور یہ کلام جو مجھ پر القا کیا جا رہا ہے کلام خداوندی ہے تو اس کے دو طریقے ہیں :-

پہلا طریقہ یہ ہے کہ اسے کہا جائے گا تمہیں کیونکر معلوم ہے کہ تم نے یہ خدا سے حاصل کیا اور شیطان سے نہیں۔ کیونکہ شیاطین بھی اپنے احباب کے دل میں وسوسہ ڈالتے ہیں۔ سوال کا مقصد یہ ہے کہ جب اہل کلام اہل حق اور اہل باطل کے مابین مشترک ہے تو اس کے حق ہونے کی دلیل کیا ہے ؟

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اسے کہا جائے گا کہ یہ شیطانی کلام ہے۔ کیونکہ یہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی غرض سے متصادم ہے۔ اگر ہم اس کے حاصل کردہ کلام پر غور کریں۔ اور اس کے مقصد و غایت کو دیکھیں تو یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ اس کا سبب اور غایت دونوں غیر شرعی ہیں۔ مثلاً اسے کہا جائے کہ اس بت کو سجدہ کیجیے تاکہ تمہارا مطلوب حاصل ہو یا اس مخلوق کے سامنے سر نیاز جھکایئے اور اس سے فریاد رسی کیجیے تو اس سے جو نتیجہ ظہور میں آئے گا وہ شرک کی وجہ سے ہوگا جس طرح مشرکین کہا کرتے تھے۔ کہ شیاطین ان کو دکھائی دیتے تھے اور بعض ضروریات بھی پوری کر دیتے ہیں۔ اس طرح شیاطین ان کے توحید و ایمان کو ضائع کر کے اس کے عوض میں ان کو معمولی نفع پہنچا دیا کرتے ہیں [1]

یہ ہیں حقیقت و شریعت کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے اقوال و ارشادات!
مسئلہ زیر بحث میں ابن قیمؒ کے اقوال جو ابن تیمیہ سے ملتے جلتے ہیں۔ البتہ جو فرق و امتیاز پایا جاتا ہے وہ تعبیر و بیان کا فرق ہے جوہری نہیں۔

۸۔ حقیقت و شریعت کے بارے میں ابن قیمؒ کی تحقیقات : ابن قیمؒ مسئلہ زیر بحث کی تفصیلات ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"صوفیہ کا قول ہے کہ علماء سرکہ اور رائی کی لسوار دیتے ہیں اس کے برخلاف عارف کے یہاں مشک و عنبر سونگھنے کے لئے ملتے ہیں"

ایک دوسرے صوفی کا قول ہے :-

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ - از صفحہ ۹۸ تا ۱۰۴ -

"جو لوگوں کو علم کی نگاہ سے دیکھے گا ان سے ناراض ہو گا اور جو ان پر حقیقت کی نظر ڈالے گا انہیں معذور تصور کرے گا"

ابن قیمؒ حقیقت و شریعت کے باہمی فرق پر راضی نہ تھے۔ انہوں نے اس پر جو کڑی تنقید کی اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:۔

۱۔ صوفیہ کا یہ کلام بظاہر بڑا چکنا چپڑا مگر حقیقت میں سم قاتل اور بے حد ضرر رساں ہے۔ آدمی اسے معمولی سمجھتا ہے۔ مگر خدا کے ہاں یہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ لوگوں کو آزاد منشی، بے راہ روی، ارتکاب جرائم، عبادتِ اصنام اور ظلم کی دعوت دیتا ہے۔ بایں ہمہ لوگ پھر بھی معذور ہی تصور کئے جاتے ہیں۔

۲۔ مقام حیرت ہے کہ صوفیہ علماء کے پیش کردہ اوامر و نواہی کو سرکہ اور رائی سے تعبیر کرتے ہیں اور عارفین بلا دلیل شرعی جو کام کرتے ہیں ان کو مشک و عنبر کا نام دیا جاتا ہے۔ حالانکہ انصاف کا تقاضا اس کے برعکس ہے۔

۳۔ حقیقت کی نگاہ سے دیکھنا لوگوں کو معذور تصور کرنے کا موجب کیونکر ہو سکتا ہے۔ جب کہ سرور کائنات نے دینی امور کی خلاف ورزی کرنے والوں کو ملامت کی ہے۔ اور انہیں بنظر استحسان نہیں دیکھا۔ جب یہ لوگ معذور تصور کئے جانے کے لائق ہیں تو خداوند تعالےٰ بالاولیٰ ان کو معذور تصور کریں گے اور ان کو معاف کر دیں گے[1]

ابن قیمؒ کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ شریعت و حقیقت کے مابین منافات نہیں پائی جاتی۔ دونوں میں سے ہر ایک کا خاص پہلو ہے۔ شریعت خدا کی عبادت کا نام ہے۔ خدا کی صفات کا مشاہدہ کرنے کو حقیقت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

"شریعت یہ ہے کہ تو خدا کی عبادت کرے۔ حقیقت اس کے مشاہدہ کو کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اوامر کی تعمیل کرنا شریعت ہے اور اس کی صفات کا مشاہدہ حقیقت[2]

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۰۴۔

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۰۸۔

ابن قیمؒ شریعت وحقیقت کی یگانگت واضح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :-

" جو خدا کے اوامر کی تعمیل کرتا ہے اور نواہی کو ترک کرتا ہے ، اسے شریعت کہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ قضاء وقدر پر ایمان لاتا ہے اور صفات حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ حقیقت ہے۔ یہ دونوں امور مندرجہ آیات کی تعمیل پر مبنی ہیں "

۱- " لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ اَنْ يَّسْتَقِيْمَ " جو تم میں سے سیدھی راہ پر چلنا چاہے۔

۲- " وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ " (التکویر ۲۸-۲۹) تمہاری مشیت خداوندی مشیت کے تابع ہے۔

ابن قیمؒ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں :

یہ چار امور ہوئے۔

۱- جہد وسعی

۲- علم کو حکم تسلیم کرنا۔

۳- حقیقت کی نگاہ سے دیکھنا۔

۴- دوسرے کی جانب توجہ نہ دینا۔[۱]

علم لدنی کی شناخت : حقیقت وشریعت میں تطبیق دینے کے بعد ابن قیمؒ بطریق الہام حاصل شدہ علم لدنی میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ مخالف شریعت نہ ہو۔ علم لدنی ابن قیمؒ کی رائے میں عبودیت، اتباع رسول اور مشکوٰۃ نبوت سے کسب علم میں جہد وسعی صرف کرنے کا ثمرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو فہم وشعور سے نوازتے ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت کیا گیا کہ آیا آنحضورؐ نے خصوصی طور پہ آپ کو کوئی ایسی ہدایت دی ہے۔ جس میں عوام الناس شریک نہ ہوں آپ نے فرمایا، بخدا آپ نے ہمیں کوئی خصوصی بات نہیں بتائی البتہ اللہ تعالیٰ کسی بندے کو کتاب الٰہی میں فہم وفراست عطا کر دے تو الگ بات ہے۔

---

[۱] کتاب مذکور ص ۵۲-۵۳۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"یہی اصلی علم لدنی ہے۔ جو شخص کتاب و سنت سے اعراض کرتا ہو اور ان کا پابند نہ ہو۔ اس کا علم لدنی نہیں بلکہ نفسانی و شیطانی ہے"

ابن قیمؒ ایک معیار مقرر کرتے ہیں جس سے حقیقی علم لدنی کی شناخت کی جاسکتی ہے۔ لکھتے ہیں:

"علم لدنی رحمانی کی پہچان یہ ہے کہ وہ آنحضورؐ کے اقوال و اعمال کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ علم لدنی کی دو قسمیں ہیں (۱) علم لدنی رحمانی (۲) علم لدنی شیطانی اس کی پہچان کرنے کا اصلی معیار وحی ہے اور رسول اللہ کے بعد وحی بند ہے"

بعض لوگ حضرت موسیٰ و خضر کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ علم لدنی شریعت کے خلاف ہوتا ہے۔ ابن قیمؒ اس کی تردید کرتے اور اسے الحاد اور کفر قرار دیتے ہیں۔ بیان کرتے ہیں کہ حضرت موسیٰ خضر کی جانب مبعوث نہ تھے ورنہ خضر پر ان کی پیروی واجب ہوتی اور آپ ہجرت کر کے حضرت موسیٰ کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ خضر نے حضرت موسیٰ سے دریافت کیا کہ آیا آپ بنی اسرائیل کے پیغمبر موسیٰ ہیں؟ حضرت موسیٰ نے اثبات میں جواب دیا۔ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت بنی اسرائیل کے ساتھ مخصوص تھی۔ بخلاف ازیں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی شریعت عام ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا (سورہ سبا۔ ۲۸)	ہم نے آپ کو سب لوگوں کے لئے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا ہے۔

جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کو محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہے جو خضر کو موسیٰ علیہ السلام سے۔ تو وہ کافر ہے۔ ابن عربی اور اس کے ہمنوا صوفیہ کے لئے یہ زیبا نہ تھا کہ وہ اصحاب حقیقت ہونے کا دعویٰ کرتے اور شریعت محمدی کو خیرباد کہہ دیتے۔

آخری فیصلہ: سابقہ بیانات سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ تینوں عظیم فقہاء ابن جوزی ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ حقیقت و شریعت میں یگانگت کے قائل ہیں صوفیہ کا ایک گروہ مثلاً قشیری اور ان کے ہمنوا بھی اسے تسلیم کرتے ہیں۔

قشیری فرماتے ہیں:

"شرعی احکام کی پیروی کا نام شریعت ہے اور مشاہدہ ربوبیت کو حقیقت کہتے ہیں۔ ہر شریعت جس کی تائید حقیقت سے نہ ہوتی ہو قابل قبول نہیں۔

اسی طرح وہ حقیقت جس میں شریعت کی پابندی نہ ہو وہ قرین عقل وقیاس نہیں ہے۔[1]

حقیقت و شریعت میں موافقت پیدا کرنا ہی مذہب حق ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب "احسان" کا مطلب دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: احسان کا مفہوم یہ ہے کہ تم خدا کی عبادت اس طرح ادا کرو جیسے اُسے مشاہدہ کر رہے ہو اور اگر یہ ممکن نہیں تو کم از کم یہ تصور قائم کیجئے کہ وہ تجھے دیکھ رہا ہے۔ اس حدیث میں آپؐ نے شریعت و حقیقت کو جمع کر دیا۔ شریعت خدا کی عبادت کو کہتے ہیں۔ خدا کی صفات اور عظمت کا مشاہدہ حقیقت کہلاتا ہے۔ اعتدال پسند صوفیہ بھی دونوں کی یگانگت کی دعوت دیتے تھے۔

حضرت جُنید کا مقولہ ہے:

"ہمارا علم کتاب و سنت پر مبنی ہے جو قرآن و حدیث نہیں پڑھتا وہ لائق اتباع نہیں ہے۔"[1]

ابوسعید خرّاز فرماتے ہیں:

"ہر باطنی علم جو ظاہری علم کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔"

ابوالحسین النوری کا قول ہے:

"جو شخص خدا کے ساتھ ایسی حالت کا دعویٰ دار ہو جو شرعی حکم کی حدود سے خارج ہے تو اسے تسلیم نہ کیجئے۔"[2]

نفسِ انسانی طبعاً شریعت کی پیروی کرنے اور خدا کی عظمت و جلال کے سامنے سر نیاز خم کرنے کی جانب مائل ہوتا ہے۔ پھر اس سے انسان میں اعمالِ شرعی بجا لانے کا داعیہ ابھرتا ہے اور وہ قرب خداوندی حاصل کرنا چاہتا ہے۔ پھر افعال قبیحہ سے اجتناب و احتراز کا شوق دامنگیر ہوتا ہے۔ اور انسان گناہوں سے ایسے محفوظ و مصؤن ہو جاتا ہے کہ گویا قلعہ میں محصور ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے وہ صرف ظاہری حواس کے ساتھ خدا کا تابع فرمان تھا اب روحانی طور پر بھی اس کا اطاعت شعار ہو گیا۔

۱؎ مجموعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ ج ۵ ص ۹۹

۲؎ مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۷۔

ابن قیمؒ نے صوفیہ پر جو حرف گیری کی ہے۔ اس میں ایک چیز یہ بھی ہے کہ وہ ذوق کی پیروی کرتے ہیں اور علم کی چنداں پروا نہیں کرتے۔ حالانکہ انسانی عقل اس سے ابا کرتی ہے۔ لہٰذا میں اس موضوع پر صوفیہ کے اقوال پیش کروں گا، مبادا کوئی شخص کہے کہ ابن قیمؒ کا یہ دعویٰ مبالغہ آمیزی پر مبنی اور صوفیہ پر ظلم و تعدی کے مترادف ہے۔ صوفیہ کے اقوال پیش کرنے کے بعد میں اعتدال پسند صوفیہ اور فقہاء کا موقف بیان کروں گا۔ پھر بتاؤں گا کہ ذوق کو حکم قرار دینا اور علم سے روگردانی کرنا کن مضرات کا موجب ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد علم، حال اور عبادت کا باہمی ربط و تعلق واضح کروں گا۔ نیز بتاؤں گا کہ سالک کو ان کی کس قدر ضرورت ہے۔ پھر خاتمہ پر جملہ ابحاث کا خلاصہ بیان کروں گا۔

موضوع زیر بحث میں ترتیب مضامین حسب ذیل ہو گی:۔

۱۔ تحکیم ذوق اور ترک علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال۔

۲۔ فقہاء اور اعتدال پسند صوفیہ کا موقف۔

۳۔ ذوق کو حکم بنانے کے مضرات۔

۴۔ علم و حال اور علم و عبادت کا باہمی ربط و تعلق۔

۵۔ خلاصہ ابحاث سابقہ۔

۱۔ تحکیم ذوق اور ترکِ علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال:

صوفیہ اپنے ذوق و وجدان کی برتری کو مبالغہ آمیزی کی حد تک تسلیم کرتے تھے۔ ذوق کی حیثیت ان کے یہاں شریعتِ اسلامیہ ایسی تھی۔ وہ اس کے اوامر کی تعمیل کرتے، منہیات سے رک جاتے، بلکہ اس حد تک تجاوز کرتے کہ جب ان کا ذوق علم یا شرع سے متصادم ہوتا تو وہ اسے علم و شرع کے مقابلہ میں ترجیح دیتے۔

اصحاب ذوق و وجد کا قول ہے:۔

"جب ذوق و وجد کشف اور شرع باہم متصادم ہوں تو ہم ان تینوں کو شریعت کے مقابلہ میں ترجیح دیں گے[۱]"

کسی صوفی سے کہا گیا تھا:۔

"کیا آپ عبدالرزاق سے حدیث کا سماع کرنے کے لئے ان کی خدمت میں

---

[۱] مدارج السالکین ج ۲ ص ۳۸۔

حاضر ہوں گے۔"

انہوں نے جواباً کہا:۔

"جو خدا سے براہ راست استفادہ کرتا ہو وہ عبدالرزاق کو کیا کرے؟"

ایک صوفی کا قول ہے:۔

"علم خدا اور دل کے مابین ایک حجاب ہے۔"

ایک دوسرا صوفی کہتا ہے:۔

"جب تم دیکھو کہ کوئی صوفی "حدثنا و اخبرنا" میں مشغول ہے تو اُسے خیر باد کہہ دو[1]۔"

محدث ابن جوزی ابو سعید کندی کا قول نقل کرتے ہیں:۔

"میں صوفیہ کی سرائے میں اقامت پذیر تھا اور خفیہ طور پر علم حدیث پڑھا کرتا تھا تاکہ انہیں پتا نہ چلے۔ ایک روز میری آستین سے دوات گر گئی تو ایک صوفی نے کہا اپنا ستر ڈھانپیئے[2]۔"

ابن جوزی جعفر خالدی سے روایت کرتے ہیں:۔

"اگر صوفیہ مجھے اجازت دیتے تو میں ساری دنیا کی سندات جمع کر لیتا۔ میں عباس کی خدمت میں طلب حدیث کے لئے گیا تھا۔ ایک نشست میں حدیثیں لکھیں اور ان کے یہاں سے نکلا تو ایک صوفی دوست سے ملاقات ہوئی۔ اس نے دریافت کیا آپ کے پاس یہ کیا ہے؟ میں نے وہ اوراق اسے دکھائے، وہ بولا افسوس ہے کہ آپ خرقہ کا علم چھوڑ کر ورقہ کا علم حاصل کر رہے ہیں۔ پھر اس نے وہ اوراق چاک کر دیئے۔ اس کی بات میرے دل میں اتر گئی اور میں پھر کبھی عباس کے یہاں نہ گیا[3]۔"

شبلی علوم دینیہ کے طلبہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ شعر

---

[1] حوالہ مذکور ج ۲ ص ۲۵۸

[2] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۳۵۱۔

[3] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۳۵۱۔

اذا خاطبونی بعلم الورق　　برزت علیھم بعلم الخرق

(جب مجھے ورقہ کے علم سے خطاب کرتے ہیں تو میں ان پر خرقہ کا علم پیش کرتا ہوں)

۲۔ فقہا اور اعتدال پسند صوفیہ کا موقف:۔ اعتدال پسند صوفیہ اور فقہاء صوفیہ کو یہ نظریات پسند نہ آئے اور اسی لئے انہوں نے اس کی سخت تردید کی۔ چنانچہ ابن جوزی، ابن تیمیہ، ابن قیم اور منصف مزاج صوفیہ کے اقوال اس ضمن میں نقل کئے جاتے ہیں۔ جنہوں نے ان نظریات پر کڑی تنقید کی۔

ابن جوزی کی تنقید:۔ ترک علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال کو ابن جوزی تغافل شعاری یا ظن باطل پر محمول کرتے ہیں:۔

ابن جوزی لکھتے ہیں:۔

"صوفیہ دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم کے صوفیہ حصول علم میں تغافل شعاری سے کام لیتے ہیں۔ دوسری قسم کے صوفیہ عبادت کے اثرات کو علم سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ باطنی علم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ظاہری علوم میں مشغول ہونے سے روکتے ہیں[۲]۔"

ابن جوزی کہتے ہیں کہ علم کی مخالفت کرنا گویا خدا کے خلاف اعلانِ جنگ کرنے کے مترادف ہے۔ کیونکہ علم سے احکام شرعیہ واضح ہوتے ہیں اور خدا کی ہستی کا پتا چلتا ہے۔ لہٰذا اس کی مخالفت خدا کے خلاف نبرد آزمائی ہے۔ خدا کے خلاف بغض و عناد رکھنے کی قوی ترین دلیل خدا کی راہ سے روکنا ہے اور خدا کے راستوں میں سے سب سے نمایاں راستہ علم کا ہے۔ کیونکہ وہ خدا کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔ اس کے احکام کو واضح کرتا ہے۔ اور اس کے محبوبات و مکروہات پر روشنی ڈالتا ہے۔ پس اس سے روکنا اللہ تعالیٰ اور اس کی شریعت سے عناد رکھنے کے مترادف ہے۔ مگر افسوس کہ علم سے روکنے والوں پر یہ حقیقت آشکارا نہ ہو سکی[۳]۔

---

[۱] کتاب مذکور ص ۳۵۲۔

[۲] کتاب مذکور ص ۳۵۱۔

[۳] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۳۵۲۔

ابن جوزی صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اپنی تائید میں ان ائمہ متقدمین کے اقوال پیش کرتے ہیں جن کی علمی برتری مسلّم ہے اور جنہوں نے دینی زندگی کے قیام کے لئے ایسے ٹھیٹھ اصول اور اساسات وضع کئے ہیں جو آج تک معمول بہا چلے آتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ جب طلبہ کے ہاتھ میں دواتیں دیکھتے تو فرماتے یہ دین کے چراغ ہیں۔ آپ بڑھاپے کے باوجود دوات اٹھائے رہتے۔ کسی شخص نے کہا اے ابو عبداللہ! آپ کب تک دوات اٹھائے رہیں گے۔ امام نے جواباً فرمایا قبر تک۔

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:۔

"میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ غالب رہے گا اور تا قیام قیامت معاندین کی عداوت اسے کچھ نقصان نہیں پہونچا سکے گی"

امام احمد اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

ان لم یکونوا اصحاب الحدیث فلا ادری من ھم

اگر اس حدیث کا مصداق اصحاب الحدیث نہیں ہیں تو مجھے نہیں معلوم اس سے کون لوگ مراد ہیں۔

امام احمد سے عرض کیا گیا کہ ایک شخص نے اہل حدیث کو "قوم سوء" (بری قوم) کہا۔

امام نے فرمایا وہ زندیق ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

اذا رایت رجلاً من اصحاب الحدیث فکانی رایت رجلاً من اصحاب الرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم۔

جب میں اصحاب حدیث میں سے کسی شخص کو دیکھتا ہوں تو یوں سمجھتا ہوں جیسے میں نے کسی صحابی کو دیکھ لیا۔

ابن تیمیہ کا اظہار خیال:۔

صوفیہ کے علم سے اعراض کرنے کی وجہ ابن تیمیہ کی نگاہ میں یہ ہے کہ شیاطین انہیں علم سے متنفر کرتے ہیں اور ان کی عبادات کو بڑے آراستہ و پیراستہ انداز میں ان کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ چونکہ وہ علم سے نفرت کرتے ہیں۔ لہٰذا علماء کو بھی نفرت و حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"مبتدعانہ عبادات کو انجام دینے والے شیطان کے ورغلانے سے اپنی

عبادات کو بڑی اچھی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ شرعی طریقے انہیں مذموم دکھائی دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ علم اور قرآن سے بھی بغض رکھنے لگتے ہیں۔"

ایک دوسرے مقام پر صوفیہ کی تردید کرتے ہوئے انہیں یہود ونصاریٰ اور قوم نوح سے تشبیہ دیتے ہیں:۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔

"بہت سے صوفیہ شریعت اور قرآن کا ذکر کرنے والوں اور کتابوں کے لکھنے پڑھنے والوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اس کی وجہ ان کا یہ احساس ہے کہ کتابوں میں ان کی مخالفت پائی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کے شیاطین ایسے لوگوں کے خلاف ان کے دل میں نفرت و حقارت کے جذبات پیدا کر دیتے ہیں۔ جس طرح یہودی اور نصرانی اپنی اولاد کو مسلمانوں کی صحبت میں رہنے سے روکتے ہیں۔ مبادا وہ اپنے مذہب سے برگشتہ ہو جائیں۔ یا جس طرح قوم نوح کے لوگ اپنے کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیتے تھے اور کپڑوں میں لپیٹے لپٹائے رہتے تھے تاکہ نوح علیہ السلام کی آواز ان کے کان میں نہ پڑے۔

اللہ تعالیٰ مشرکوں کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ (السجدہ - ۲۶)

کافر کہتے ہیں کہ اس قرآن کو نہ سنئے اور اس میں شور ڈالئے تاکہ تمہیں غلبہ حاصل ہو۔

نیز فرمایا:

"فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ" (المدثر - ۵۰)

کیا وجہ ہے کہ وہ قرآن حکیم سے انحراف کر رہے ہیں گویا وہ گدھے ہیں جو شیر سے بھاگے ہوں۔

انہیں باجے گاجے اور گانے بجانے سے دلچسپی ہے اور قرآنی آیات سننے سے کوئی رغبت نہیں ہے[1]۔"

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ ص ۹۸-۹۹۔

ابن تیمیہ کا یہ نظریہ سفیان بن عاصم کے بیان سے ملتا ہے۔ جسے ابن جوزی نے ذکر کیا ہے:۔

"سفیان کہتے ہیں وکیع نے مجھ سے دریافت کیا تم نے ہشام سے حدیث اخذ کرنا کیوں ترک کر دیا۔ میں نے جواب دیا میں چند صوفیہ کی صحبت میں بیٹھا اور ان سے بڑا متاثر ہوا۔ وہ کہنے لگے اگر تم ہشام سے روایت کردہ احادیث نہیں مٹاؤ گے تو ہم تجھ سے قطع تعلق کر لیں گے۔ میں نے ان کی بات مان لی وکیع فرمانے لگے صوفیہ میں حماقت پائی جاتی ہے۔[1]"

ابن قیمؒ کی جرح و قدح: ابن قیمؒ نے صوفیہ کے نقد و جرح فضیلت علم کے اظہار و بیان اور تحکیم ذوق اور ترکِ علم کے مفاسد و مضرات کو طشت از بام کرنے کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

فرماتے ہیں۔

"صوفیہ اپنے ذوق کو حکم مانتے ہیں اور حلال و حرام اور جائز و ناجائز میں اس کے فیصلہ کو ناطق تصور کرتے ہیں۔ حق و باطل کا معیار ان کی رائے میں صرف انسانی ذوق ہے۔ وہ علوم شرعیہ اور نصوص کے موجبات کی کچھ پروا نہیں کرتے اور اس کے برخلاف اپنے ذوق و حال اور جذبات و احساسات کو حکم تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے جو فساد پیدا ہوتا ہے وہ عیاں ہے اور محتاج بیان نہیں۔[2]"

نیز فرماتے ہیں:۔

"جس شخص کا عقیدہ یہ ہو کہ وہ اپنے ذاتی افکار و نظریات کی بنا پر سرورِ کائنات کی لائی ہوئی شریعت سے بے نیاز ہے۔ اس کا کفر سب لوگوں سے بڑھا ہوا ہے۔ کیونکہ دل میں جو باتیں القا ہوتی ہیں وہ نا قابلِ اعتماد ہوتی ہیں اور اس وقت لائق التفات نہیں جب تک ان کو آنحضورؐ کی لائی ہوئی شریعت کی کسوٹی پر پرکھ نہ لیا جائے۔ ورنہ اس کی حیثیت شیطانی الہام سے زیادہ نہیں۔ ابن قیمؒ اس کے اثبات میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں:۔

---

1. نقد العلم و العلماء ص ۳۹۷۔
2. مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۰۔

پہلی دلیل :- عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جس سے نکاح کرتے وقت مہر مقرر نہ کیا جائے کہ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے۔ آپ نے ایک مہینہ بھر کوئی جواب نہ دیا۔ مہینہ گذرنے کے بعد فرمایا۔ میں اپنی رائے سے فتویٰ دوں گا اگر درست ہوا تو بتوفیق ربانی ہوگا اور اگر غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر عائد ہوگی اور خدا و رسول اس سے بری ہوں گے۔ اسے مہر مثل دیا جائے گا، نہ کم اور نہ زیادہ۔ بعض صحابہ نے جب شہادت دی کہ آنحضورؐ نے بھی یہی فیصلہ فرمایا تھا تو اس سے ابن مسعود بے حد خوش ہوئے۔

دوسری دلیل :- حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک کاتب نے ایک مرتبہ یہ الفاظ لکھ دیئے "ھذا ما اری اللہ عمرؓ" (خدا نے حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ بات ڈال دی) حضرت عمر نے فرمایا : اسے مٹا دو اور لکھو، "حضرت عمرؓ کی یہ رائے ہے۔"

حضرت عمر فرمایا کرتے تھے۔ دین کو متہم کرنے کے بجائے اپنی رائے کی غلطی تسلیم کرلو۔ ابوجندل والے دن[1] میں نے بذات خود اس کا تجربہ کیا اور اگر میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کو ردّ

---

[1] ابوجندل والے دن سے مراد صلح حدیبیہ کا روز ہے۔ ابوجندل صلح نامہ لکھتے وقت حدیبیہ پہونچا وہ مشرف باسلام ہوچکا تھا اور قریش کے مظالم سے بھاگ کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ جب سہیل بن عمرو نے اسے مسلمانوں کے پاس ٹھہرنے کی اجازت نہ دی تو آپ نے اسے مکّہ واپس کردیا۔ ابوجندل نے ابوبصیر کے ساتھ مل کر ایک گروہ بنالیا تھا۔ جو مکّہ سے شام جانے والے تجارتی قافلہ پر حملہ آور ہوتے تھے۔ قریش نے آنحضور سے درخواست کی کہ ان کو قافلہ پر غارت کرنے سے روکا جائے۔ (دیکھئے زاد المعاد ج ۲) مصنف نے حاشیہ ہذا میں اختصار بلکہ اقتصار سے کام لیا ہے جس سے اصل واقعہ پر روشنی نہیں پڑتی۔ واقعہ مختصراً یہ ہے کہ ابوجندل نمائندہ قریش سہیل بن عمرو کے فرزند تھے اور مشرف باسلام ہوجانے کی بناء پر قریش مکّہ کے معتوب تھے جب آنحضورؐ صحابہ سمیت حدیبیہ تشریف لائے تو ابوجندل پابزنجیر آپ کی خدمت میں حدیبیہ کے مقام پر حاضر ہوئے۔ سہیل نے کہا کہ شرائط صلح کے مطابق اسے مکّہ واپس کردیجئے۔ آنحضورؐ نے فرمایا ابھی معاہدہ قلمبند نہیں ہوا۔ سہیل نے کہا کہ ہمیں صلح بھی منظور نہیں۔ مجبوراً آپ نے سہیل کو مکّہ واپس روانہ کردیا۔ ابوجندل کو کافروں نے اس قدر مارا تھا کہ ان کے جسم پر نشان تھے۔ مجمع کے سامنے زخم دکھائے اور کہا برادرانِ اسلام کیا پھر مجھ کو اسی حالت میں دیکھنا چاہتے ہو۔ میں اسلام لاچکا ہوں کیا پھر مجھ کو کافروں کے ہاتھ میں دیتے ہو۔ تمام مسلمان تڑپ اٹھے۔ حضرت عمر ضبط نہ کرسکے۔ آنحضرت کی خدمت میں آئے اور کہا : یا رسول اللہ! کیا (باقی اگلے صفحہ پر)

کرنے کی ہمت رکھتا تو میں اسے تسلیم نہ کرتا۔[1]

ابن قیمؒ کا قاری اس حقیقت نفس الامری سے آگاہ ہے کہ وہ صوفیہ کی تنقید سے متعلق اپنے نظریات کو بڑے تاکیدی انداز میں بیان کرنے کے آرزومند تھے اور جرح و قدح کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:۔

"صوفیہ کی گفتگو زیادہ تران کے حال و ذوق کے بارے میں ہوتی ہے ظاہر ہے کہ علمی انداز میں بات چیت کرنے میں ذوق کی زبان سے بولنے کی نسبت زیادہ جامعیت اور وسعت پائی جاتی ہے اور حجت و برہان سے بھی قریب تر ہے"[2]

ابن قیمؒ کی رائے میں علم عمل کی اساس اور اس کا معیار ہے۔ علامہ ہروی کا قول ہے:۔
"تیسرا درجہ عمل خالص ہے جو علم کے پہلو بہ پہلو چلتا ہے"

ابن قیمؒ ھروی کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"اس قول کا مطلب یہ ہے کہ تمہارا عمل علم کے تابع، اسی کے موافق اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ پچھلا) آپ پیغمبر برحق نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا ہاں۔ حضرت عمرؓ نے کہا کیا ہم حق پر نہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا ہاں ہم حق پر ہیں۔ حضرت عمرؓ نے کہا ہم دین میں یہ ذلت گوارا کیوں کریں۔ آپ نے فرمایا: میں خدا کا پیغمبر ہوں اور خدا کے حکم کی نافرمانی نہیں کر سکتا۔ خدا میری مدد کرے گا۔ حضرت عمرؓ نے کہا آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ ہم لوگ کعبہ کا طواف کریں گے۔ آپ نے فرمایا لیکن یہ تو نہیں کہا تھا کہ اسی سال کریں گے۔ حضرت عمرؓ اٹھ کر حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور وہی گفتگو کی۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا وہ پیغمبر خدا ہیں جو کچھ کرتے ہیں خدا کے حکم سے کرتے ہیں (صحیح بخاری کتاب الشروط) حضرت عمرؓ کو اپنی ان گستاخانہ معروضات کا جو بے اختیاری میں ان سے سرزد ہوئیں۔ تمام عمر سخت رنج رہا اور اس کے کفارہ کے لئے انہوں نے نمازیں پڑھیں، روزے رکھے، خیرات کی، غلام آزاد کئے۔ بخاری میں اگرچہ ان اعمال کا ذکر اجمالاً ہے لیکن ابن اسحاق نے تفصیل سے یہ تمام باتیں گنائی ہیں۔ (دیکھئے سیرت النبی جلد اوّل صفحہ ۴۵۶-۴۵۷) (غلام احمد حریری مترجم)

[1] اغاثۃ اللھفان ص ۹۸ - [2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵۔

زیرِ اثر ہونا چاہیئے۔ چلنے پھرنے، حرکت کرنے اور سکون پذیر ہونے میں علم کی پیروی ناگزیر ہے۔ علم کی منزلِ مقصود پر قیام کیا جائے اور اس کے موارد و ماخذ سے استفادہ کیا جائے۔ دینی احکام کو پیشِ نظر رکھا جائے۔ اوامر کی تعمیل کی جائے اور منہیات سے احتراز و اجتناب کیا جائے[1]۔"

ابن قیمؒ کے ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ذوقِ انسانی کو حکم بنانے میں کس قدر مفاسد لازم آتے ہیں۔ رائے میں ضعف و نقص پیدا ہوتا ہے۔ دینِ اسلام کے احکام و مسائل باطل ٹھہرتے ہیں۔

ابن قیمؒ کے ارشادات کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:۔

۱۔ ذوق و وجدان اور شیطانی خیالات کی بنا پر شریعت و ایمان پر معترض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دینِ اسلام کو باطل قرار دے کر ایک ایسے جدید مذہب کا اجراء کیا جائے جو خدا و رسول کے احکام پر مبنی نہیں اور نہ اس نے ایسے مذہب کی اجازت دی ہے۔

۲۔ مقامِ تعجب ہے کہ صوفیہ مسلمانوں کے خوشحال طبقہ کی مذمت کرتے ہیں۔ حالانکہ بذات خود دنیوی طمع و حرص کے لئے سبھی کچھ کرتے رہتے ہیں۔ دین کی خلاف ورزی کرتے ہیں اور اس پر طرّہ یہ کہ اسے تقرّبِ خداوندی کہتے ہیں۔

ابن قیمؒ ذوق و وجدان کا سہارا لینے والے صوفیہ اور دولت مند مسلمانوں کے مابین موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ دنیا داران صوفیہ کے مقابلہ میں غنیمت ہیں کیونکہ یہ اپنے گناہوں کا اعتراف کر کے خدا سے مغفرت طلب کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے ذوق پسند صوفیہ اپنے ذوق و وجدان کو دین سمجھے بیٹھے ہیں اور شریعت کے مقابلہ میں اسے ترجیح دیتے ہیں۔ وہ اپنے ذوق پر دلوں کو فریفتہ کر کے خدا کی راہ سے ہٹا دیتے ہیں[2]۔

جن صوفیہ کا یہ مقولہ ہے کہ "میرے دل نے خدا سے سن کر بتایا" یا جو صوفیہ حدثنا واخبرنا کے طریقہ سے حاصل کردہ علم کے خلاف ہیں۔ ابن قیمؒ بھلا کیونکر انہیں معاف کر سکتے

---

[1] حوالہ مذکور ج ۲ ص ۲۵۔

[2] مدارج السالکین ص ۲۷۔

تھے۔ چنانچہ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

۱۔ ایسے قائل کا قول یا تو اس کی نادانی کا مظہر ہے جس میں اسے معذور تصور کرنا چاہیئے۔ یا شطحیات کے قبیل سے ہے۔

۲۔ اگر عبدالرزاق اور ان جیسے محدثین نہ ہوتے اور "اخبرنا و حدثنا کا غلغلہ فضائے آسمانی میں بلند نہ ہوتا تو ایسے صوفیہ قطعی طور پر اسلام سے نابلد رہتے اور ان تک اسلام کی کوئی بات نہ پہونچتی۔ جو شخص "حدثنا و اخبرنا" سے تمہاری توجہ ہٹا کر کسی اور طرف متوجہ کرنا چاہتا ہے تو وہ تمہیں یا تو صوفیانہ خیالات میں الجھائے گا۔ یا فلسفیانہ قیاس آرائیوں اور ذاتی آراء و افکار میں پھنسائے گا۔ کیونکہ قرآن مجید اور حدثنا و اخبرنا کے بعد آخر باقی رہ ہی کیا چیز جاتی ہے۔ اس کے بعد تو صرف متکلمین کے شبہات منحرفین کے آراء و افکار صوفیہ کے اباطیل اور فلسفیوں کے مزعوماتِ فاسدہ ہی رہ جاتے ہیں۔ خلاصۂ کلام ہر وہ راستہ جس کی تائید کتاب و سنت کے دلائل و براہین سے نہ ہوتی ہو جہنم اور شیطان مردود تک لے جانے کا ذریعہ ہے۔ اور اس کے سوا کچھ نہیں[۱]"

ابن قیم علم اور علماء کی عظمتِ شان پر مندرجہ ذیل آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں :

"وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي	جو لوگ خدا کے نازل کردہ علم سے بہرہ ور ہیں۔
أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي	وہ اسے حق اور خدا کی راہ کی جانب رہنمائی کرنے
إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" (سبا-۶)	والا تصور کرتے ہیں۔

اہل علم کے علاوہ اگرچہ دوسرے اہل ایمان بھی یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ مگر علماء اور عام مومنین کے نظریات میں بڑا فرق پایا جاتا ہے[۲] اسی پر بس نہیں بلکہ ابن قیم علم کو خواص کی ریاضت قرار دیتے ہیں[۳]

۳۔ انصاف پسند صوفیہ کے ارشادات : انصاف پسند صوفیہ تحکیم ذوق اور ترکِ علم سے متعلق غالی صوفیہ کے اقوال کی

---

۱ مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۷۔

۲ کتاب مذکور ج ۱ ص ۲۵۱

۳ کتاب مذکور ص ۲۷۰۔

تردید کرتے ہیں جس سے فقہاء کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم چند صوفیہ کے اقوال پیش کرتے ہیں :۔

ابوالحسین النوری فرماتے ہیں :۔

"تم جس شخص کو دیکھو کہ وہ خدا کے ساتھ ایسی حالت کا دعویٰ کرتا ہے۔ جو علمی حدود سے متجاوز ہے تو اس کے نزدیک مت جاؤ"

ابوسعید خراز کا قول ہے :۔

"ہر باطن جو ظاہر کے خلاف ہو وہ باطل ہے"

ابن عطا فرماتے ہیں :۔

"جو اپنے نفس کو آدابِ سنت کا پابند بناتا ہے۔ خدا تعالیٰ اس کے دل کو نورِ معرفت سے منور کرتے ہیں۔ اوامر و نواہی اور افعال و اخلاق میں سرور کائنات کی اتباع سے بڑھ کر کوئی اونچا مقام نہیں"

نیز فرماتے ہیں :۔

"جو کچھ تلاش کرنا ہو وہ علم کے میدان میں ڈھونڈیے، حکمت کے صحرا میں طلب کیجیے ورنہ اُسے توحید کے ترازو میں تولیے اور ان کے علاوہ جو چیز ہو اسے شیطان کے منہ پر مار دیجیے[1]"

ابو عمر بن نجید فرماتے ہیں :۔

"جو حالت علم کی پیدا وار نہ ہو اس کا ضرر اس کے نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہے[2]"

ابوسلیمان دارانی کا مقولہ ہے :۔

"بعض اوقات مجھے کوئی بات سوجھتی ہے اور کئی روز تک مجھے اس کا خیال آتا رہتا ہے، جب تک کتاب و سنت کے دو شاہد مجھے نہیں ملتے میں اسے تسلیم نہیں کرتا"

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۰۲-۲۵۷۔

[2] کتاب مذکور ص ۲۵۸۔

ابو حفص فرماتے ہیں :

"جو شخص کتاب وسنت کی روشنی میں اپنے افعال واحوال کا جائزہ نہیں لیتا اور اپنے خیالات پر تنقید نہیں کرتا اسے مردوں کی فہرست میں شامل نہ کیجئے"

جُنَید بغدادی کا قول ہے :

"ہمارا مذہب اصول کتاب وسنت کا پابند ہے۔ جسے کتاب اللہ یاد نہیں اور جو حدیثِ نبوی لکھ کر محفوظ نہیں کرتا وہ اس قابل نہیں کہ اس کی پیروی کی جائے"[1]

۴۔ ذَوق کو حکم بنانے کے مضرّات : ابن قیّم کا قاری اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ ذوقِ انسانی کو حکم قرار دینا بیشمار دینی نقصانات کا موجب ہے۔ ابن قیّم اس کے دینی مضرّات گنتے ہوئے فرماتے ہیں :

پہلا نقصان : جہالت جب عبادت میں مل جاتی ہے تو اس میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادت اس وقت خدا تعالٰے کے یہاں شرفِ قبول حاصل کرتی ہے۔ جب علم صحیح پر مبنی ہو۔ بہت سے عابد ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو عبادت میں سے سوائے شب بیداری اور تھکان کے کچھ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ عبادت کی کیفیت سے آشنا نہیں ہوتے اور غیر شرعی طریقہ سے عبادت کو انجام دیتے ہیں۔

ابن قیّم رقمطراز ہیں :

"عبادت میں جب جہالت کا اختلاط ہو جاتا ہے۔ تو آدمی اُسے غلط طریقہ سے انجام دیتا ہے اور اس کے اصلی مقام سے ہٹا کر غلط موقع پر ادا کرتا ہے۔ بسا اوقات اس سے ایسے افعال سرزد ہو جاتے ہیں۔ جن کو وہ موجبِ اصلاح سمجھتا ہے حالانکہ وہ عبادت میں فساد کے موجب ہوتے ہیں"[2]

دوسرا نقصان : تحکیم ذوق کا دوسرا نقصان یہ ہے۔ کہ اس سے لوگوں کو نقصان پہونچتا ہے۔ بلکہ بہت سے لوگ ملحد ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی ذوق یکساں

---

[1] اغاثۃ اللہفان ص ۷۸۔

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵۴۔

نہیں ہوتا بلکہ اس میں بہت تفاوت پایا جاتا ہے۔ اگر انسان اپنے اپنے ذوق کے پیچھے چلنے لگیں تو ان میں اختلاف پیدا ہو جائے گا اور ان کے سب کام بگڑ جائیں گے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں :۔

"ذوق کو حکم قرار دینے سے بڑا نقصان پہونچا۔ کیونکہ انسانی ذوق میں بڑا تفاوت پایا جاتا ہے۔ اپنے اپنے افکار و معتقدات کے مطابق ہر گروہ اپنے جداگانہ جذبات و احساسات اور احوال رکھتا ہے۔ قائلین وحدت الوجود کا اپنا ذوق اور حال ہے۔ اپنے عقائد و ریاضت کے مطابق نصاریٰ بھی نصرانیت کا ذوق رکھتے ہیں۔ جو شخص بھی کسی بات کا معتقد ہو جاتا ہے یا کسی راہ کا سالک ہوتا ہے۔ حق ہو یا باطل وہ اس کا عادی ہو جاتا ہے اور اس سے اسے یک گونہ وابستگی ہو جاتی ہے اور اس طرح اس کا حال ذوق اور لگاؤ اس میں جاگزیں ہو جاتا ہے

ابن قیمؒ اسی طرح اپنے نظریہ کی تشریح و توضیح کئے جاتے ہیں اور دلیل میں حضرت عمرؓ کا موقف پیش کرتے ہیں۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں :۔

"ذرا دیکھئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو اس امت کے اہل کشف اور ارباب ذوق و وجد کے سردار تھے۔ اور ملهم من اللہ بھی تھے۔ آپ نے دینی امور میں اپنے ذوق و وجد کی جانب ذرا بھر توجہ نہ دی۔ جب رسول اللہ سے کوئی حدیث سنتے تو اپنے ذوق و وجد کو خاطر میں نہ لاتے بلکہ یوں فرماتے اگر ہم یہ حدیث نہ سنتے تو ہمارا فیصلہ اس سے مختلف ہوتا۔"

حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ یہ الفاظ فرمائے :۔

"ایھا الناس اصابت المرءۃ وَ اَخْطَاءَ عُمَرُ" اے لوگو! عورت کی بات قرین صحت ہے اور عمر غلط کہتے ہیں۔

تیسرا نقصان : ذوق کو حکم قرار دینا اصلی وضع کے خلاف ہے۔ کیونکہ مختلف امور کا اندازہ کرنے اور ان کی اصلی قدر و قیمت معلوم کرنے کے لئے اصلی معیار علم ہے۔ پس ذوق کے فیصلہ کو ناطق تصور کرنا اور علم کو اہمیت نہ دینا حق و صواب کے عین برعکس ہے۔ حق یہ ہے کہ علم کو جملہ امور میں حکم تسلیم کیا جائے۔ کیونکہ ذوق بھی اسی کا ایک جزو ہے۔ لہٰذا جب

کسی فعل کے حکم اور ذوق میں نزاع پیدا ہو تو علم کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔

ابن قیّم فرماتے ہیں :۔

"جب کسی فعل کے حکم شرعی یا حال و ذوق میں تنازع پیدا ہو تو خدا کی حجت مقبولہ کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے اور وہ اس کی وحی ہے۔ جو وحی کے مطابق درست ہو اسے قبول کیا جائے گا۔ جو وحی کی نگاہ میں باطل ہو وہ پھینک دینے کے قابل ہے۔ جس شخص کا علم سلوک اور عمل اس اساس پر مبنی نہ ہو وہ قطعی طور پر بے کار ہے خواہ وہ کسی درجہ کا شخص ہو۔ ایسا آدمی یقیناً فریب خوردہ ہے۔ جیسے بیابان کا سراب کہ پیاسا آدمی اسے پانی تصور کرتا ہے مگر قریب پہنچ کر پتا چلتا ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں۔ پھر اللہ تعالےٰ اس کا حساب چکا دیتے ہیں اور وہ جلد محاسبہ کرنے والے ہیں[1]"

۵۔ علم اور حال کا باہمی ربط و تعلق :۔ ابن قیّم کی رائے میں سالک جس حال میں بھی ہو اس کے لئے علم کی پیروی ضروری ہے۔ جو حال علم کے تابع نہ ہو وہ باطل ہے اور طریقِ حق سے دُور نکل جانے کے مترادف ہے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"جو حال علم کے تابع نہ ہو وہ فاسد اور خدا سے دُور لے جانے والا ہے۔ جس شخص کا یہ نظریہ ہو کہ حال علم کے تابع نہیں ہوتا کیونکہ علم غیوبت وحجاب کا داعی ہے اس کے برعکس حال کشف و حضور کی محبت پیدا کرتا ہے۔ اس کا یہ خیال غلط ہے۔ مثلاً بعض لوگ کہتے ہیں" علم دل اور خدا کے درمیان حجاب ہے[2]"

ابن قیّم حال اور علم کے مابین مُوازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ان کا مقصد اس سے واضح ہوتا ہے کہ علم حال پر حاکم ہے اور حال اس کے تابع ہے۔

فرماتے ہیں :۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۱

[2] کتاب مذکور ج ۲ ص ۲۰۲ - ۲۵۸ -

"علم حاکم ہے اور حال محکوم علیہ ہے۔ علم ہادی ہے۔ اور حال اس کے تابع ہے۔ علم آمر و ناہی ہے اور حال اس کی تعمیل کرتا ہے۔ حال تلوار ہے۔ اگر اسے علم کی ہمراہی نصیب نہ ہو تو یہ کھیلنے والے کے ہاتھ میں ایک کوڑے کی مانند ہے۔ حال ایک سرکش گھوڑا ہے۔ علم کے بغیر جو اس پر سوار ہو گا وہ اسے ہلاک کر دے گا۔ حال بدوں علم کے ایک بادشاہ ہے جسے حملہ آور ہوتے سے کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ علم کے بغیر حال ایک آگ ہے جسے کوئی بجھانے والا نہیں۔ اس کے برعکس علم ایک ترازو ہے جس میں قلوب واذہان اور اعمال واحوال کو تولا جاتا ہے۔ علم ہی کے بل بوتے پر شک و یقین، رشد و ضلالت اور خواہش نفسانی و بے راہ روی میں فرق و امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو مامور فرمایا کہ آپ بارگاہ ایزدی سے مزید علم طلب کریں۔

وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا" [1]

اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابن قیمؒ حال سے بے نیاز رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ بلکہ وہ علم کو حال پر فضیلت دیتے ہیں۔ ان کے نقطہ نظر کے مطابق سالک کے لئے علم اور حال دونوں ناگزیر ہیں۔ البتہ علم کو حال پر برتری حاصل ہے۔ اوامر ونواہی میں حال کو علم کے تابع ہونا چاہیئے۔ سالک کو مزید علم کا طالب رہنا چاہیئے کیونکہ حال اور علم دونوں حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں سالک کے مددگار ثابت ہوتے ہیں۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

"سالک کا علم اس کے حال پر اثر انداز ہوتا ہے۔ علم اسے حکم دیتا ہے۔ اور وہ ان کے تابع فرمان ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ان کا حال علم میں تصرف کرتا ہے اور اسے ایک جگہ ٹھہرنے نہیں دیتا بلکہ اسے منتہائے مقصود تک پہنچانے کی دعوت دیتا ہے۔ علم حال کی دعوت کو قبول کرتا ہے۔ یہ اس امت کے کاملین کا حال ہے۔ طلب و تجسس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کی حالت بھی یہی تھی۔ متاخرین جب حال اور علم میں فرق کرنے لگے تو ان میں طرح

---

[1] مدارج السالکین ص ۲۵۸-۲۵۹

طرح کے نقائص و معائب پیدا ہو گئے اور خدا ہی سے امداد کی درخواست کی جاتی ہے. جسے چاہے علم سے نوازے اور جسے چاہے حال سے بہرہ ور کرے جسے چاہے دونوں سے مشرف فرمائے اور جسے چاہے دونوں سے محروم کر دے[1]"

۷۔ علم اور عبادت کا باہمی رابطہ:۔ ابن قیمؒ علم کو عبادت پر فضیلت دیتے ہیں کیونکہ علم سے حق تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ انسان میں بھلے اور برُے کی تمیز پیدا ہوتی ہے۔ عبادت اگرچہ صفاء رُوح اور تہذیب نفس کی موجب ہے۔ مگر اسے علم کی شدید ضرورت ہے کیونکہ علم ہی سے شرعی اور غیر شرعی، صحیح اور باطل عبادت کا پتا چلتا ہے۔ ابن قیمؒ علم کی فضیلت پر حسب ذیل دلائل پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل:۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"علم حاصل کرنا نفلی نماز سے افضل ہے۔"

دوسری دلیل:۔ ابن وہب کا قول ہے:۔

"میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو تختیاں نیچے رکھ دیں اور نماز پڑھنے لگ گیا۔ امام نے فرمایا جس کام میں آپ مشغول ہوئے وہ اس سے افضل نہیں جسے آپ نے ترک کیا۔"

اسی طرح ابن قیمؒ علم کی فضیلت کے اثبات میں دلیل پر دلیل پیش کئے جاتے ہیں۔ پھر اس آیت قرآنی سے استشہاد کرتے ہیں:

"شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ" (آل عمران - ۱۸)

بناء استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے توحید جیسی بیش بہا چیز پر علماء کی شہادت کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر علماء کی شہادت کو اپنی اور ملائکہ کی شہادت سے متصلاً ذکر کیا۔ اس سے علماء کا قابل اعتماد ہونا واضح ہوتا ہے کیونکہ فاسق کی شہادت کو معتبر نہیں سمجھا جاتا۔ حدیث نبوی میں اسی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

"صلاحیت و عدالت سے بہرہ ور لوگ اس علم کو حاصل کرکے اس سے غلو پسند لوگوں کی تحریفات اور غلط کار لوگوں کی تاویلات کو دور کریں گے[2]۔"

---

[1] کتاب مذکور ج ۳ ص ۸۴۔

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۹۔

۷۔ علم وسلوک:۔ ابن قیمؒ اور علامہ ہروی کی نگاہ میں سالک کے لئے علم ازبس ضروری ہے۔ علم سے مراد وہ پیام ہے جو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم لے کر مبعوث ہوئے اور جو وحی سے آپ کو حاصل ہوا۔ ابن قیمؒ واضح کرتے ہیں کہ سالک کو علم سے کیا فائدہ پہونچتا ہے۔ اس کے فوائد پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

پہلا فائدہ:۔ مشکوٰۃ نبوّت سے حاصل شدہ علم سالک کو مہذّب بناتا ہے اور اس میں طریق عبودیّت پر چلنے، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اوامر ونواہی اور ظاہری و باطنی آداب واخلاق کی تعمیل کی صلاحیت پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ آپ کے اوامر و نواہی کی دعوت پر لبیک کہنا ان سے کے ٹھہرنے سے ٹھہرتا اور ناراضگی اور رضامندی میں ان کی پیروی کرتا ہے۔ خلاصۃ کلام التصوّف وسلوک کا راستہ صرف اسی شخص کے لئے کھلا ہے جو آثار رسول کا متبع ہو اور ظاہر و باطن میں ان کی پیروی کرتا ہو۔ جو آنحضور کی اتباع کے بغیر سلوک کی راہ پر گامزن ہو تو اُسے مشقّت و تکلیف کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور اس کے اعمال بیابان کے اس سراب کی طرح ہیں جسے ایک پیاسا شخص پانی سمجھ کر وہاں جائے اور وہاں اُسے کچھ بھی حاصل نہ ہو۔

اتباع رسول میں یہ خاصیّت پائی جاتی ہے کہ جب انسان ہمت ہار بیٹھے اور عمل کرنے پر قادر نہ ہو تو اطاعت رسول سے اس کے عزائم میں بلندی پیدا ہوتی ہے اور عمل کا جذبہ اجاگر ہوتا ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے:

من لی بمثلِ سَیرِكَ المُدَلّل ۔۔۔ تَمشی رُوَیداً وتجئُ فی الاول

(آپ کی سبک رفتار کے کیا کہنے کہ آہستہ روی کے باوجود آپ دوسروں سے آگے نکل جاتے ہیں)

اس کے برعکس اتباع سنت سے انحراف کرنے والوں کی حالت یہ ہے کہ جب وہ اعمال واجتہادات کے لئے تیار ہوتے ہیں تو ان کی بے راہ روی آڑے آتی ہے اور وہ ہمت کھو بیٹھتے ہیں۔ ایک شاعر کا قول ہے:

فہم فی السریٰ لم یبرحوا من مکانہم
وما ظعنوا فی السیر عنہ وقد کلّوا[1]

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۸۹-۹۰۔

(وہ رات کے سپرد میں اپنی جگہ سے ذرا بھر حرکت نہ کر سکے اور کوچ کرنے کے بغیر ہی تھک ہار کر بیٹھ رہے)

دوسرا فائدہ :- علم کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ علم سالک کو اس کی منزل مقصود سے ہمکنار کرتا ہے۔ بہت سے ایسے بھی ہیں جو اپنی منزلِ مقصود سے آشنا ہی نہیں۔

تیسرا فائدہ :- علم کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اس سے سالک کا عزم و ارادہ درست ہو جاتا ہے۔ سب سے بلند تر عزم وہ ہے جس سے ذات باری تعالےٰ تک رسائی حاصل ہو۔ یہ انبیاء کرام اور ان کے متبعین کا عزم ہے۔ اگر عزائم و نیات کے درجات معلوم کرنا چاہیں تو آنحضورؐ کے صحابی ربیعہ بن کعب اسلمی کا عزم ملاحظہ فرمائیے۔ آنحضورؐ نے ان سے فرمایا "کچھ مانگئے" ربیعہ نے جواباً عرض کیا "مجھے جنت میں آپ کی رفاقت چاہیئے"

اگر کوئی اور شخص ہوتا تو اپنی شکم پروری کے لئے کوئی کھانے کی چیز طلب کرتا یا تن ڈھانپنے کے لئے کپڑے کا مطالبہ کرتا۔

ذرا آنحضورؐ کے عزم کی بلندی پر غور کیجیئے۔ جب آنحضورؐ کو روئے زمین کے خزانوں کی کنجیاں پیش کی گئیں تو آپؐ نے قبول کرنے سے انکار کر دیا[1]

ان فوائد ثلاثہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ ھروی صفاء کے مراتب بیان کرتے ہیں۔

صفائی کے تین درجات ہیں :-

صفائی کا پہلا درجہ :- صفائی کا پہلا درجہ علم کی صفائی ہے جو سلوک کی راہ پر چلنے کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ منتہائی جہد وسعی کو واضح کرتی ہے اور سالک کے عزم کو درست کرتی ہے۔

صفائی کا دوسرا درجہ :- صفائی کا دوسرا درجہ صفاءِ حال ہے۔ جس سے شواہد تحقیق کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ مناجات کی شیرینی کا مزا چکھا جاتا ہے اور اس میں منہمک ہو کر سب کون و مکان کو فراموش کر دیا جاتا ہے۔

صفائی کا تیسرا درجہ :- صفائی کا تیسرا درجہ صفاء اتصال ہے جو عبودیت کو ربوبیت

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۸۹ - ۹۰

کے حق میں داخل کر دیتی ہے۔ جس سے انتہائی درجہ کی نیکی واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے اور شرعی احکام کی تکلیف و مشقت جو ازل کی نگاہ میں ہوتی ہے۔ دور ہو جاتی ہے۔

پس درجہ اول ان فوائدِ ثلاثہ سے عبارت ہے جنہیں ابن قیمؒ نے علم کے فوائد واضح کرتے ہوئے ذکر کیا۔

۸۔ خلاصہ بیانات سابقہ:۔ سابقہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ بعض صوفیہ اپنے وجدان اور ذوق کو حکم قرار دیتے ہیں۔ اور علم کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ اس سے فقہاء کو ان پر جرح و نقد کا موقع ملا۔ ابن قیم بھی انہی فقہاء میں سے ایک ہیں۔ ابن قیمؒ نے تحکیم ذوق اور ترک علم کے نقصانات واضح کئے۔ علم و حال کا موازنہ کیا اور ان کے باہمی ربط و تعلق پر روشنی ڈالی۔ اعتدال پسند صوفیہ بھی غالی صوفیہ کے طرزِ فکر کو پسند نہیں کرتے اور ان پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ واضح کرتے ہیں کہ فقہاء اور معتدل صوفیہ کا نقطہ نگاہ ہی قریب حق و صواب ہے۔ کیونکہ ذوق کو حکم قرار دینا ایک غیر شرعی بات ہے۔ عبادت اگر ذوق کے زیر اثر ہو تو آدمی سیدھی راہ سے بھٹک جائیگا۔ اگر یہ غلو پیشہ صوفیہ غور و فکر سے کام لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ ان کے دعویٰ کی صحت تسلیم کرنے سے سب احکام و شرائع اور انبیاء و رسل کی بعثت قطعی طور پر بے کار ہو جاتی ہے۔ گویا انبیاء و رسل سے قطع نظر لوگوں کو صرف ان کے ذوق پر چھوڑ دیا جاتا نہیں حتمی طور پر معلوم ہے۔ کہ اللہ نے لوگوں کو ان کی عقل پر نہیں چھوڑا۔ بلکہ ان کی جانب انبیاء کو مبعوث فرمایا حالانکہ عقلِ انسانی صوفیہ کے ذوق کی نسبت اقرب الی الصواب ہے۔ لہٰذا صوفیہ کے علم کو چھوڑ کر اپنے ذوق پر اعتماد کرنے کیلئے کوئی وجہ جواز نہیں پائی جاتی۔ ذوق کو حکم بنانے میں حسب ذیل نقصانات پائے جاتے ہیں

۱۔ تنوّع اذواق کے پیشِ نظر لوگوں میں بے حد اختلاف پیدا ہو جائے گا۔

۲۔ ذوق کو حکم قرار دینا غیر شرعی ہے۔ کیونکہ خدا نے اس کا حکم نہیں دیا۔

۳۔ ذوق کو حکم تسلیم کرنے سے انبیاء و رسل کی بعثت عبث ہو جاتی ہے اور خداوند تعالیٰ ایک عبث کام کرنے سے منزّہ ہیں۔

۹۔ نتیجہ ابحاث مذکورہ: سابقہ بیانات سے میں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں:۔

۱۔ غالی صوفیہ کی ایک جماعت علم کو چھوڑ کر ذوق کو حکم قرار دیتی ہے۔

۲- فقہاء نے ان کے دعویٰ کا بطلان ثابت کیا ہے۔ اور وہ ابن جوزی، ابن قیم اور ابن تیمیہ ہیں۔ با انصاف صوفیہ بھی ان پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔

۳- ابن قیمؒ بھی انہی فقہاء میں سے ہیں۔ وہ چند امور کی بنا پر صوفیہ کے دعویٰ کو باطل قرار دیتے ہیں۔

(الف) اوّل یہ کہ جہالت جب عبودیت میں شامل ہو جاتی ہے تو اس میں فساد پیدا کرتی ہے۔

(ب) دوم یہ کہ علم ہی صحیح اور باطل ذوق کی پہچان کے لئے اصلی معیار ہے۔

(ج) تحکیم ذوق دینی نقصان کا موجب ہے اور اس سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔

۵۰۔ غیر شرعی عبادات

۱۔ عبادات میں حکمِ خداوندی کا التزام: ابن قیمؒ نے صوفیہ پر جو مواخذات کیے ہیں ان میں غیر شرعی عبادات بھی ہیں۔ ابن قیمؒ کی یہ گرفت بجا ہے، کیونکہ عبادات میں خدا کے مقرر کردہ حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔ عبادت عبد و معبود کے باہمی رابطہ کا مظہر ہے، لہٰذا بندہ نہ عبادت کو وضع کر سکتا ہے۔ نہ اس کی کیفیت بیان کر سکتا ہے۔ عبادت کی تعیین و تبیین خدا کے ساتھ مختص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء اصول امور تعبدیہ میں اجتہاد کرنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ابن قیمؒ سے قبل ان کے پیش رو علماء میں سے ابن جوزی اور ابن تیمیہ اس ضمن میں اپنا موقف بیان کر چکے تھے۔ لہٰذا مناسب ہو گا۔ کہ مسئلہ زیر بحث میں ہم ان دو جلیل القدر علماء کی صحبت میں قدرے ٹھہر کر ان کے نظریات معلوم کریں کیونکہ ان سے ہمارے مبحث پر روشنی پڑتی ہے اور مسئلہ ہذا کے تمام پہلو کھل کر سامنے آ جاتے ہیں۔ اس سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ کہ ابن قیمؒ کی حیثیت اس مسئلہ کی تشریح و توضیح میں اس شخص کی سی ہے جو فقہاء سلف کی راہ پر گامزن ہو۔ نیز یہ کہ صوفیہ پر جرح و قدح کرنے میں خواہ یہ مسئلہ ہو یا دیگر مسائل ابن قیمؒ ہرگز منفرد نہیں بلکہ ان کے پیش رو فقہاء قبل ازیں یہ راستہ ہموار کر چکے تھے۔

۲۔ محدث ابن جوزی اور غیر شرعی عبادات: ابن جوزی روایت کرتے ہیں کہ محمد بن طاہر مقدسی کا بیان ہے کہ صوفیہ جن سنتوں میں منفرد ہیں اور جو ان کی جانب منسوب ہیں۔ ان میں سے ایک سنت یہ بھی ہے کہ تائب ہونے اور خرقہ پہننے کے بعد وہ دو رکعت نماز ادا کرتے ہیں۔ وہ ثمامہ کی روایت سے احتجاج کرتے ہیں کہ جب وہ مشرف باسلام ہوئے تو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا۔

ابن جوزی مقدسی کے اس قول کو پسند نہیں کرتے کہ یہ صوفیہ کی منفرد سنت ہے۔ وہ

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ بقول متقدسی صوفیہ جن سنتوں میں منفرد ہیں وہ شرع کے موافق ہوں گی یا مخالف۔ بصورت اوّل سب مسلمان ان سے متعارف ہیں۔ خاص طور سے فقہاء تو کلیتہً ان سے آگاہ ہوں گے۔ کیونکہ وہ خداوندی احکام سے پوری واقفیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا صوفیہ کے منفرد ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ بصورت ثانی اگر وہ شرع کے مخالف ہیں۔ تو وہ صوفیہ کی خود ساختہ ہوں گی اور یہ ظاہر ہے کہ من گھڑت چیز عبادت تصوّر نہیں کی جا سکتی۔

ابن جوزی کی رائے میں ثمامہ کی روایت کردہ حدیث سے صوفیہ کا احتجاج صحیح نہیں۔ کیونکہ اس میں نماز کا کوئی ذکر نہیں۔ حدیث میں صرف یہ مذکور ہے کہ ثمامہ جب اسلام لائے تو آنحضورؐ نے انہیں غسل کرنے کے لئے مامور فرمایا۔ فقہاء کی ایک جماعت جن میں سے امام احمد حنبل بھی ہیں۔ اسلام لاتے وقت غسل کو واجب سمجھتے ہیں مگر دو رکعت پڑھنے کا کوئی شخص بھی قائل نہیں ہے[1]

ابن جوزی جس طرح صوفیہ پر غیر شرعی عبادات کی بناء پر تنقید کرتے ہیں اسی طرح یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ وہ زہد و تقویٰ کے پیش نظر مشروعات کو چھوڑ دیتے ہیں۔ مثلاً اس لئے شادی نہیں کرتے کہ مبادا بیوی دینی احکام کی ادائیگی میں حائل ہو۔ نکاح کو ترک کرکے وہ ایک شرعی امر کو ترک کرنے کا ارتکاب کرتے ہیں جو بدکاری کا خوف ہو تو واجب ہو جاتا ہے ورنہ سنت مؤکدہ۔

آنحضورؐ کا ارشاد ہے:۔

"اَلنِّکَاحُ مِنْ سُنَّتِیْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَیْسَ مِنِّیْ"	نکاح میری سنت ہے۔ جو میری سنت سے روگردانی کرتا ہے وہ میری اُمّت میں سے نہیں۔

کثیر آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ میں نکاح کرنے کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ ایک حدیث میں آپ اس ثواب کا ذکر فرماتے ہیں جو شادی شدہ آدمی کو ملتا ہے۔

"آنحضورؐ نے فرمایا بیوی سے مجامعت کرنے میں بھی ثواب ملتا ہے۔ صحابہ نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا اسی طرح جب جائز طریقہ سے فریضۂ

---

[1] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۱۸۵۔

زوجیت ادا کرے گا تو اسے ثواب ملے گا۔ آپ برائی کو مدنظر رکھتے ہیں اور نیکی کو نہیں
ابو سلیمان دارانی کا قول ہے :۔

"جب آدمی علم حدیث حاصل کرنے کے لیے سفر اختیار کرے یا طلب معاش میں سفر کرے، یا شادی کرے تو وہ دنیا کی طرف مائل ہو گیا"

ابن جوزی اس قول پر جرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"یہ سب کچھ خلاف شرع ہے۔ جب فرشتے طالب علم کے پاؤں کے نیچے اپنے پر بچھاتے ہیں تو حدیث کا علم کیونکر حاصل نہ کیا جائے۔ طلب معاش میں سفر کرنا کیونکر معیوب ہو جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالےٰ عنہ فرماتے ہیں "کہ میں تلاش معاش میں پا پیادہ بھاگتے ہوئے مر جاؤں تو یہ اس سے بہتر ہے کہ خدا کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے میری موت واقع ہو۔ غیر شادی شدہ رہنے کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ جب شارع کا فرمان ہے "تناکحوا" شادی کیجئے۔ لہٰذا یہ جملہ امور جو ابو سلیمان دارانی کے قول میں مذکور ہوئے خلاف شرع ہیں[1]"

امام غزالی فرماتے ہیں :۔

"سالک کو چاہیئے کہ بیاہ شادی میں مشغول نہ ہو۔ کیونکہ بیوی کی صحبت میں گرفتار ہو کر وہ سلوک کی راہ پر نہ چل سکے گا اور جو غیر اللہ سے مانوس ہو جاتا ہے وہ خدا کو چھوڑ دیتا ہے"

ابن جوزی غزالی کے اس قول پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرتے ہیں اور چند وجوہات کی بنا پر اسے رد کرتے ہیں۔

۱۔ امام غزالی کا یہ نظریہ اس لئے غلط ہے کہ اپنے نفس کو گناہ کی آلودگی سے بچانا، اولاد پیدا کرنا اور بیوی کی عصمت کا تحفظ کرنا کسی لحاظ سے بھی ایک معیوب فعل نہیں اور نہ اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے آدمی جادۂ مستقیم سے منحرف ہو جاتا ہے۔

۲۔ اس کے باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بیوی سے طبعی محبت کرنا اس محبت و انس کے ہرگز منافی نہیں جو دلوں کو خدا کے ذکر سے ہوتی ہے۔ خداوند تعالےٰ قرآن

---

[1] نقد العلم والعلماء ص ۱۸۵۔

حکیم میں اپنا احسان جتلاتے ہیں کہ اس نے بیوی کو مرد کے لئے راحت و سکون کا سبب بنایا۔ آنحضور نے ایک صحابی کو یہ کہہ کر بیوی سے محبت کرنے کی تلقین فرمائی کہ "آپ نے کسی دوشیزہ سے شادی کیوں نہ کی۔ کہ وہ تم سے کھیلتی اور تم اس سے دل لگی کرتے،، احادیث میں وارد ہے کہ آپؐ ازواج مطہرات سے خوش طبعی فرماتے تھے۔ حضرت عائشہ سے دوڑ لگاتے۔ بایں ہمہ اس سے خدا کی الفت و محبت میں کوئی فرق نہ آنے پاتا[1]۔

۴۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور صوفیہ:۔

امام ابن تیمیہ مسئلہ زیر بحث پر ایک ماہر علم اصول کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ صوفیہ کی عبادات کو وہ مباحات میں سے شمار کرتے ہیں اور مباحات پر ان کے مباح ہونے کی حیثیت سے عمل کیا جاتا ہے۔ مستحب یا واجب ہونے کے اعتبار سے نہیں۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں:۔

"تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ جو امور شریعت میں مستحب نہیں ہیں انہیں عبادت کی حیثیت سے اختیار کرنا تقرب خداوندی اور اس کی ذات تک رسائی حاصل کرنے کا ذریعہ بنانا اور حصولِ ولایت و حبّ ربانی کا سبب قرار دینا درست نہیں۔ یہ ایک عظیم اصول ہے جو ہر لحاظ سے قابلِ اعتنا ہے اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ مباحات کو صرف مباح ہونے کی حد تک محدود و مقید رکھنا چاہیئے۔ جب مباحات کو واجبات یا مستحبات کا درجہ دے دیا جائے۔ تو یہ ایک ایسا دین ہوگا جسے خدا نے مشروع نہیں ٹھیرایا۔ جو امور واجبات اور مستحبات میں سے نہیں ان کو واجب اور مستحب ٹھیرانا اسی طرح ہے جس طرح کسی حلال چیز کو حرام قرار دینا۔ کیونکہ حرام وہی ہے جسے خدا نے حرام قرار دیا ہو اور دین وہی ہے جسے خدا نے مشروع کیا ہو یہی وجہ ہے کہ قرآن میں اس شخص کی مذمت کی گئی ہے جو ایسے دین کو رائج کرتا ہے جس کا خدا

---

[1] نقد العلم والعلماء ص ۳۱۵۔

نے حکم نہیں دیا۔[1]

جو امر بالاتفاق نہ واجب ہو نہ مستحب اور نہ تقرب خداوندی کا موجب ہو اسے عبادت تصور کرنا یا تقرب بارگاہِ ایزدی کا سبب ٹھہرانا کسی طرح روا نہیں ہے۔ سب مسلمان اس میں متحد الخیال ہیں کہ ایسی چیز کو وجہ تقرب بنانا، اسے عبادت سمجھنا اور دین و مذہب کی حیثیت دینا ناروا ہے۔ اعتقاد و قول کے اعتبار سے بھی اسے دین تصور کرنا درست نہیں۔ ارادہ و عمل کے لحاظ سے بھی اس عظیم اصول سے بے اعتنائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے علماء و عوام غلطی میں مبتلا ہو گئے۔ جب وہ کسی امر کو دیکھتے ہیں جس کی حرمت قرآن و سنت میں مذکور نہیں تو وہ اس میں ہرگز کوئی فرق نہیں سمجھتے کہ اُسے مباحاتِ محضہ کی طرح استعمال کیا جائے یا اسے دین و عبادت کی حیثیت دے دی جائے۔ یہ واضح ہے کہ ایک مباح چیز کو اعتقاد قول یا عمل کی بناء پر دین کی حیثیت دینا عظیم ترین محرمات اور بدترین گناہوں میں سے ایک ہے اور یہ ان بدعاتِ منکرہ میں سے ہے جن کو عظیم ترین معصیت تصور کیا جاتا ہے۔[2]"

امام ابن تیمیہ کے مذکورہ بیان سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:۔

۱۔ مباحات کو واجبات یا مستحبات تصور نہیں کرنا چاہیئے۔

۲۔ مباحات کو واجب یا مستحب کا درجہ دینا کوئی دینی کام نہیں اور یہ حلال کو حرام اور ایک غیر مشروع چیز کو مشروع ٹھہرانے کی مانند ہے۔

۳۔ جو چیز نہ واجب ہو نہ مستحب اور نہ تقرب خداوندی کی موجب ہو اسے اعتقاداً قولاً یا عملاً تقربِ ربانی کا موجب ٹھہرانا ناروا ہے۔ بہت سے لوگوں سے یہ غلطی سرزد ہوئی کہ وہ خالص مباحات کو مباحات کی طرح استعمال کرنے

---

[1] قرآن مجید میں وارد ہے۔ اَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَاْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ ۗ وَاِنَّ الظّٰلِمِيْنَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (آیت ۲۱ سورہ شوریٰ)

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۲۵ - ۱۲۶ -

اور انہیں شریعت و مذہب اور طاعت و عبادت کا درجہ دینے کے مابین امتیاز نہ کر سکے۔

۴۔ ابن قیّم کا نقطہ نگاہ:۔ ابن قیّم مسئلہ زیر بحث پر بڑی غائرانہ نگاہ ڈالتے ہیں۔ ان کی رائے میں نفس انسانی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ان طاعات و عبادات میں جو اس پر ضروری ہیں اور شرعی مباحات میں فرق و امتیاز پیدا کر دے۔ ان کے نزدیک انسان کے لئے دونوں کے مابین امتیاز پیدا کرنا اور ہر ایک کو مناسب درجہ دینا بے حد ضروری ہے۔ مسئلہ پیش نظر میں لوگ دو قسم کی رائے رکھتے ہیں اور ابن قیّم دونوں میں سے کسی کو بھی بنظر استحسان نہیں دیکھتے۔

پہلا گروہ:۔ لوگوں کا ایک گروہ حقوق واجبہ کو اسی قبیل کے حقوق میں سے تصور کرتا ہے جو ان کے مفاد کے لئے مشروع ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں سمجھتا۔ وہ اپنے آپ کو ایسے افعال کے انجام نہ دینے اور انہیں ترک کرتے میں مختار سمجھتے ہیں۔ اگر وہ انہیں انجام بھی دیتے ہیں، تو یہ نہیں سمجھتے کہ ایک ضروری حق کو ادا کر دیا۔ بلکہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ایک زائد کام کیا۔

دوسرا گروہ:۔ لوگوں کا دوسرا گروہ اپنے حق میں مفید امور کو فعل اور عدم فعل میں حقوق واجبہ کے مساوی قرار دیتا ہے۔ چنانچہ انہیں جن کاموں کے کرنے کی اجازت ہے ان کے ترک کرنے کو وہ عبادت تصور کرتے ہیں۔ مثلاً وہ مباحات کو ترک کر دیتے ہیں اور اسے اپنے لئے ضروری سمجھتے ہیں یا جن کاموں کو وہ چھوڑ سکتے تھے ان کو انجام دینا ان کے یہاں عبادت تصور کیا جاتا ہے۔ اور وہ اسے ایک ضروری حق خیال کرتے ہیں۔

مباحات کے ترک کرنے کو عبادت تصوّر کرنے کی مثال یہ ہے کہ بعض لوگوں کی رائے میں شادی بیاہ نہ کرنا، گوشت نہ کھانا۔ میوہ جات اور عمدہ کھانوں سے احتراز کرنا، اچھا لباس نہ پہننا عبادت میں داخل ہے۔ وہ ان چیزوں کے ترک کرنے کو واجب خیال کرتے ہیں یا کم از کم اسے تقرب بارگاہ ایزدی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ مگر حدیث نبوی ان کے زعم باطل کی تردید کرتی ہے۔

حدیث نبوی میں وارد ہے کہ چند صحابہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے متعلق بات چیت کر رہے تھے وہ اس نتیجہ پر پہونچے کہ آپ بہت کم عبادت کرتے ہیں۔ ایک

کہنے لگا میں کبھی گوشت نہیں کھاؤں گا۔ دوسرا بولا میں شادی نہیں کروں گا۔ تیسرے نے یہ خیال ظاہر کیا کہ وہ بستر پر نہیں سوئے گا۔ آنحضورؐ کو پتا چلا تو آپ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔ کیا وجہ ہے کہ صحابہ میں ایسی باتیں ہونے لگی ہیں۔ کوئی یہ کہتا ہے کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا دوسرا کہتا ہے۔ شادی نہیں کروں گا اور تیسرا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ میں بستر پر نہیں سوؤں گا مگر اس کے برعکس میں شادی بھی کرتا ہوں، گوشت بھی کھاتا ہوں، سوتا ہوں اور اٹھ کر نماز بھی پڑھتا ہوں، روزہ بھی رکھتا ہوں۔ اور نہیں بھی رکھتا (نفلی روزے) یاد رکھئے جو میری سنت سے رُوگردانی کرتا ہے۔ وہ میری امت میں سے نہیں۔

ابن قیمؒ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جو شخص سنت سے اعراض کرتا ہے اور مباحات و طیبات کو اس نقطہ نظر کے تحت چھوڑتا ہے کہ اُن سے رُوگردانی عبادت ہے ایسے شخص سے آپؐ نے بیزاری کا اظہار کیا۔ کیونکہ یہ شخص مباحات اور امورِ واجبہ میں امتیاز قائم نہیں کرتا۔ بندہ جن امور کو ترک کرنے کا مجاز ہے۔ ان کے انجام دینے کو عبادت تصوّر کرنے کی مثال وہ خاص قسم کی ریاضتیں اور مخصوص طور طریقے ہیں جو صوفیہ نے اپنے ذوق و وِجدان اور تصوّف کی اصطلاحات کے مطابق مقرر کر رکھے ہیں[۱]"

ابن قیمؒ کا یہ بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ وہ غیر شرعی عبادات کو پسند نہیں کرتے اور نہ ہی زہد و تقوٰی کے زعم میں مباحات کے ترک کرنے کو بنظر استحسان دیکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا نے مباحات کو عبادت کے لئے نہیں بنایا بلکہ بندے کو ان کے کرنے نہ کرنے کا اختیار دیا۔ اگر انہیں عبادت میں شامل کرنا مقصود ہوتا تو انہیں واجبات یا مستحبات کی قسم میں داخل کرتے نہ کہ عبادت میں۔

۵۔ سابقہ بیانات پر ایک نظر: سابقہ بیانات سے روشن ہوتا ہے کہ صوفیہ غیر مشروع امور کو عبادت میں شامل کر دیتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ عبادت بذاتِ خود مشروع ہو مگر اس خاص موقع پر مشروع نہیں جس پر

---

[۱] مدارج السالکین ج ۱ ص ۹۳-۹۴۔

اُسے ادا کیا گیا۔ جیسے بعض صوفیہ توبہ کرنے کے بعد دو رکعت نماز ادا کرتے ہیں کہ نماز اگرچہ مشروع ہے۔ مگر خاص اس موقع پر نماز ادا کرنا شرعاً ثابت نہیں۔ دوم یہ کہ کوئی کام ذاتی اعتبار سے مباح ہو مگر زہد و تقویٰ کے زعم میں اسے ترک کر دیا جائے۔

پہلی قسم کا خارج از شرع ہونا واضح ہے کیونکہ شرعی عبادت کو ایک معیّن حالت میں محدود کرنا دینی کام نہیں۔ عبادت کو ایک خاص موقع و مقام میں محدود کرنا خداوند تعالےٰ کی صفت ہے۔

دوسری قسم یعنی مباحات کے انجام دینے یا ترک کرنے کو عبادت تصور کرنا بھی خارج از شرع ہے۔ کیونکہ مباحات کی شرعی شکل وصورت یہ ہے کہ مکلّف کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا جائے۔ مباح کو انجام دینا یا اسے ترک کرنا شرعی مقاصد میں شمار نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو ادا کرنے یا ترک کرنے پر ثواب مترتب نہیں ہوتا۔ لہٰذا تحصیل ثواب کی خاطر اسے ادا کرنا یا ترک کرنا خارج از شرع ہے اور ایک ایسا قول ہے۔ جس کا دینِ اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ ہمارے استاذ محترم مرحوم شیخ محمد خضری فرماتے ہیں [1]

"مباح وہ امر ہوتا ہے جس میں کرنے نہ کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ نہ فعل پر کسی مدح کی امید ہو اور نہ ترک کرنے پر مذمّت کا ڈر ہو۔ ظاہر ہے کہ جس کا ادا کرنا اور نہ کرنا درجہ کے اعتبار سے مساوی ہو۔ اور فاعل کو شرعاً فعل اور ترک کا اختیار حاصل ہو تو اس کے تارک کو اطاعت شعار تصور نہیں کر سکتے کیونکہ شریعت نے اس سے اجتناب کرنے کی ہدایت نہیں کی اطاعت تو اسی صورت میں ہوتی ہے۔ جب کوئی حکم دیا گیا ہو۔ اور حکم یہاں موجود نہیں لہٰذا اطاعت بھی سرے سے موجود نہیں"

شیخ محمد خضری مزید لکھتے ہیں:۔

"حاصل کلام یہ ہے کہ شارع کا نہ مباحات کو ادا کرنے سے کوئی تعلق ہے اور نہ اُن کو ترک کرنے سے۔ بلکہ شارع کا اصل مقصد مکلّف کو اختیار دینا ہے کہ وہ اسے ادا کرے یا نہ کرے۔ مکلّف اس کو ادا کرنے یا نہ کرنے میں سے

---

[1] اصول الفقہ للخضری ص ۶۶-۶۷۔

جو پہلو بھی اختیار کرتا ہے وہی شارع کا مقصد ہوتا ہے. مباحات کا کرنا یا نہ کرنا گویا ان امور کی طرح ہے جن سے کفارہ ادا کیا جا سکتا ہے کہ جس طریق سے بھی کفارہ ادا کر دے وہی شارع کا مقصد ہوتا ہے۔ ایسا ہرگز نہیں کہ شارع کا مباح کو انجام دینے یا ترک کرنے میں ایک معین مقصد ہوتا ہے اور اسی معین طریقہ سے شارع کے ارادہ کی تکمیل ممکن ہوتی ہے۔"

ابن قیمؒ نے صوفیہ پر جو تنقید کی ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد ہم ابن قیمؒ اور علامہ حرؔدی کا باہمی ربط و تعلق واضح کرتے ہیں۔

۵۱۔ ابن قیّم اور علامہ ھرَوی

ابن قیّم نے علامہ ھرَوی کی کتاب "منازل السائرین" کی شرح بنام "مدارج السالکین" تحریر کی اور مندرجہ ذیل مسائل میں ان سے اختلاف کیا ہے:۔

۱۔ ترتیب مقاماتِ سالک
۲۔ توحید و فکر۔
۳۔ صبر و محبّت۔
۴۔ کیا غم و حزن منازل تصوف میں شامل ہے یا نہیں؟
۵۔ کیا طلب علم سالک کے لئے سنگِ راہ ہے؟
۶۔ مشاہدہ و مکاشفہ۔

چونکہ ابن قیّم کو ھرَوی کی تصنیف مذکور کے شارح ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔ لہٰذا ابن قیّم کا سوانح نگار ہونے کے اعتبار سے میرا فرض ہے کہ میں دونوں کا علمی ربط و تعلق واضح کروں۔ چنانچہ مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ ابن قیّم ہر جگہ ھرَوی کی تائید ہی نہیں کرتے بلکہ ان سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ آپ اپنی شخصیت کو علامہ ھرَوی کی ذات میں گم نہ کر سکے کہ آپ کے آراء افکار ھرَوی کے نظریات کی صدائے بازگشت ہو اور بس۔ اس کے عین برعکس آپ بسا اوقات ھرَوی پر تابڑ توڑ حملے بھی کرتے ہیں اور ان سے ہم آہنگ بھی ہوتے ہیں۔ اب میں وہ بعض مسائل بیان کروں گا جن میں ابن قیّم ھرَوی کے خلاف ہیں۔ یہ مسائل اس حقیقت کا بیّن ثبوت ہیں کہ ابن قیّم تصوف کا کس قدر گہرا شعور رکھتے تھے اور مسائل کے ذکر و بیان میں حریّتِ فکر اور جادۂ حق و صواب کو ہاتھ سے جانے نہ دیتے تھے۔

۱۔ ترتیب مقاماتِ سالک:- مقاماتِ[1] تصوف و سلوک میں ابن قیم ہروی کی ذکر کردہ ترتیب کو تسلیم نہیں کرتے۔ منازل السائرین کا مطالعہ کرنے کے بعد میں دونوں اصحاب کی ذکر کردہ ترتیب میں موازنہ کر کے اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ ابن قیم مندرجہ ذیل امور میں ہروی سے اختلاف رائے کرتے ہیں

(الف) ابن قیم کی رائے میں قصد و ارادہ سب مراتب سے مقدم ہے مگر ہروی قصد کو اصول و قواعد میں شامل کرتے ہیں۔

(ب) ابن قیم محاسبہ کو توبہ پر مقدم کرتے ہیں۔ کیونکہ نفس کا محاسبہ کرنے سے سالک کو اپنے مالہ و ماعلیہ سے آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ جس کی بناء پر وہ اپنے حقوق واجبہ کو ادا کرنے میں لگ جاتا ہے۔ اسی کا نام توبہ ہے۔ ابن قیم بیان کرتے ہیں کہ صاحب المنازل علامہ ہروی نے توبہ کو محاسبہ پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ ان کی رائے میں

---

[1] مصنف اللمع مقام کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ مقام نام ہے۔ ان عبادات، مجاہدات، ریاضات اور انقطاع الی اللہ کا جنہیں خشیتِ ایزدی اور محاسبہ اعمال کے ڈر سے انجام دیا جائے۔ دیکھئے اللمع صفحہ ۴۲۔ سید شریف جرجانی حال کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں: "حال دل کی کیفیت مثلاً طرب و حزن و قبض و بسط یا رعب و جلال کو کہتے ہیں جو از خود بدون تکلف و تصنع دل پر وارد ہو۔ اور نفس کے دیگر صفات ظاہر ہونے پر زوال پذیر ہو جائے خواہ بار دگر معرض ظہور میں آئے یا نہ آئے یہ کیفیت جب دائمی ہو تو اسے مقام سے تعبیر کرتے ہیں۔ حال عطیہٗ خداوندی ہے۔ اس کے مقابلہ میں مقام کسبی چیز ہے جسے کاوش و جہد سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ احوال چشمہ فیض یعنی ذات خداوندی کی جانب سے عطا ہوتے ہیں۔ اور مقامات ذاتی جہد و سعی کا نتیجہ ہیں" دیکھئے التعریفات للجرجانی صفحہ ۷۵ سالک تصوف کی راہ پہ گامزن ہو کر تدریجی طور پر مختلف مراحل و منازل سے گذرتا ہے۔ انہی مراحل کو مقامات کہا جاتا ہے ان مقامات سے گذرتے وقت سالک مختلف احوال سے دوچار ہوتا ہے۔ خوشی کے بعد غم اور قوت کے بعد ضعف عارض ہوتا ہے۔ مشہور انگریز مصنف نکلسن احوال و مقامات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے "احوال میں یہ امور شامل ہیں۔ مراقبہ، قرب، حُبّ، خوف، رجاء، شوق، انس، اطمانیت، مشاہدہ، یقین۔ مقامات میں یہ امور داخل ہیں۔ توبہ، ورع، زہد، فقر، صبر، توکل، رضا" دیکھئے الصوفیۃ فی الاسلام۔ از نکلسن ترجمہ نورالدین شریبہ ص ۴۳-۴۴، نکلسن کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ سالک جن نفسانی حالات سے دوچار ہوتا ہے انہیں احوال کہتے ہیں۔ بخلاف ازیں عبادت کے وہ درجات عابد جن کا التزام کرتا ہے مقامات کہلاتے ہیں۔

توبہ سالک کا اولین مقام ہے اور توبہ یہ دن محاسبہ متصور نہیں کیونکہ محاسبہ سے توبہ کی تکمیل ہوتی ہے۔ پس محاسبہ سے توبہ کا دائمی تحفظ مراد ہے تاکہ سالک کسی وقت بھی اس سے غافل نہ رہے[1]۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

"اب یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ قصد و عزم جملہ منازل پر مقدم ہے اور اس کی تاخیر کی کوئی وجہ نہیں۔ یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ محاسبہ نفس رتبہ کے اعتبار سے بھی توبہ پر فوقیت رکھتا ہے۔ کیونکہ نفس کا جائزہ لینے کے بعد آدمی اپنے واجبات ادا کرنے میں کوشاں ہوتا ہے اور یہی توبہ کی حقیقت ہے یہ بات بھی کھل کر سامنے آگئی کہ توکل کا مرتبہ انابت سے پہلے ہے کیونکہ انابت کے حصول میں بھی توکل سے کام لیا جاتا ہے۔ گویا توکل ذریعہ ہے اور انابت اس کی غایت ہے۔ توکل نصف دین ہے۔ اور دین کا نصف ثانی انابت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین استعانت و عبادت کے مجموعہ کا نام ہے۔ توکل استعانت ہے اور انابت عبادت۔ یہ امر بھی روشن ہوا کہ سالک کا اولین مقام اور اس کا نقطہ آغاز عقیدہ توحید ہے[2]"

(ج) ھروی مقام توحید کو آخری مقام دیتے ہیں۔ بخلاف ازیں ابن قیمؒ کے نزدیک توحید سالک کا اولین مقام ہے۔ ابن قیمؒ اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"توحید کو آخری مقام قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ توحید انبیاء و رسل کی دعوت کا نقطہ آغاز ہے۔ اور یہ پہلا فریضہ ہے جسے اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا۔ اس کے سوا باقی سب اقوال غلط ہیں[3]"

ابن قیمؒ اپنے نظریہ کے اثبات میں وہ آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں جن میں انبیاء و رسل کی دعوت توحید کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ ابن قیمؒ اس حدیث نبوی سے بھی احتجاج کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے وقت فرمایا تھا۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۷

[2] کتاب مذکور ج ۱ ص ۷

[3] کتاب مذکور ج ۱ ص ۲۱۳۔

"آپ اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جائیں گے ان کو سب سے پہلے خدائے واحد کی عبادت کی دعوت دیجئے۔ جب وہ توحید و رسالت کا اقرار کر لیں تو انہیں بتایئے کہ خدا نے ان پر شب و روز میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں[1]"

علامہ ھروی کا قاری اس حقیقت سے آشنا ہے کہ وہ توحید کو مختلف اقسام میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلی قسم وہی ہے جسے ابن قیمؒ مراد لیتے ہیں اور اسے دوسرے مقامات پر ترجیح دیتے ہیں۔ ھروی کی درج ذیل عبارت اس حقیقت کی غمازی کرتی ہے :۔

توحید کے اقسام :

"توحید کی تین قسمیں ہیں :۔

پہلی قسم :۔ عوام کی توحید جو شواہد و دلائل سے ثابت ہوتی ہے۔

دوسری قسم :۔ خواص کی توحید جو حقائق سے ثابت ہوتی ہے۔

تیسری قسم :۔ خواص الخواص کی توحید جو قدیم سے قائم ہے[2]۔"

توحید کی پہلی قسم عبادت کی اساس ہے اور باقی مقامات پہ فائق ہے۔ ابن قیمؒ کی مراد یہی توحید ہے۔

توحید کی دوسری قسم خواص سے مختص ہے اور اسے مکاشفہ، مشاہدہ اور اتصال سے حاصل کیا جاتا ہے۔ جملہ مقامات میں سے یہ آخری مقام ہے۔

توحید کی تیسری قسم وہ ہے جسے خدا نے خود واضح فرمایا۔

۲۔ توحید و فکر :۔ ھروی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ فکر و تامل کو نابود کرنے کے بعد ہی مقام توحید کا حصول ممکن ہے۔ ھروی کا قول ہے :۔

"الفکرۃ فی عین التوحید اقتحام البحر الجحود[3]۔" توحید کے بارے میں فکر و تامل کرنا کفر و جحود کے سمندر کی غواصی کرنے کے مترادف ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۵،

[2] کتاب مذکور ج ۳ ص ۳۱۰

[3] کتاب مذکور ج ص ۷۹۔

ہروی کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ غور و فکر کرنے سے آدمی توحید صحیح سے محروم رہتا اور کفر کے دائرہ میں جا داخل ہوتا ہے۔ کیونکہ صحیح توحید جبھی حاصل ہوتی ہے کہ انسان اپنے قوائے فکر و نظر کو فنا کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فکر و نظر بقاء رسوم کی علامت ہے اور توحید کامل کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں جب تک رسوم باقی ہوں۔

مگر ابن قیمؒ اس کی پر زور تردید کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ کا زاویۂ نگاہ قرین حق و صواب ہے۔ کیونکہ ایمان باللہ اور توحید کے حصول کے لئے غور و فکر کی دعوت تو خود قرآن میں موجود ہے بمتعدد مقامات پر ارشاد ہوا ہے :۔

"اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ" (الرعد۔۳) بے شک اس میں غور کرنے والوں کیلئے نشانیاں ہیں[1]۔

ہروی فرماتے ہیں :۔

۳۔ صبر و محبّت : "صبر نام ہے مکروہات میں نفس کو قابو میں رکھنے اور زبان کو شکوہ و شکایت سے روکے رکھنے کا۔ صبر عوام کے لئے دشوار ترین مرحلہ ہے۔ طریق محبت میں صبر بڑا وحشت ناک ہوتا ہے اور توحید کی راہ میں بڑا نامانوس نظر آتا ہے۔"

ابن قیمؒ ہروی کے قول کی مخالفت کرنے سے قبل اس کی توضیح کرتے اور بتاتے ہیں کہ عوام پر صبر کے دشوار ہونے کی کیا وجہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ عوام کے سفر کا ابھی نقطۂ آغاز ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ مصائب و آلام کو برداشت نہیں کر سکتے۔ صبر و محبت کی راہ اس لئے وحشت ناک ہے۔ کہ محبت تقاضا کرتی ہے کہ محبّ محبوب کی آزمائش کر کے اس سے لذت اندوز ہو جب کہ صبر اس کی کراہت کا مقتضی ہے۔ طریق توحید میں صبر کے انکر المنازل ہونے کا سبب یہ ہے کہ صبر میں قوتِ برداشت کا دعویٰ پایا جاتا ہے۔ گویا صابر قوتِ تحمّل و ثبات کا مدعی ہوتا ہے اور یہ توحید کے معارض ہے۔ کیوں کہ توحید کا فیصلہ یہ ہے کہ قوت کا اصلی سرچشمہ ذات باری تعالےٰ ہے اور دوسروں میں بالکل قوت نہیں پائی جاتی۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۹۷۔

ھروی کے قول کی تشریح وتوضیح کے بعد ابن قیمؒ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"یہ قول ھروی کے غلط اقوال میں سے ایک ہے۔ بخلاف ازیں صبر محبت کی راہ میں بڑا ضروری مقام ہے اور عشاق کے لئے از بس ناگزیر ہے محب کو اس منزل کی دیگر منازل کے مقابلہ میں شدید ضرورت ہے۔ توحید کی راہ میں یہ منزل بڑی جانی پہچانی اور کھلی ہوئی ہے۔ جس میں کوئی ابہام و اشتباہ نہیں ہے۔ ابن قیمؒ اسی طرح ضرورتِ صبر کے بیان کو جاری رکھتے اور قرآن کی ان آیات سے استشہاد کرتے ہیں جن میں صراحۃً مذکور ہے کہ صابر بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے اور یہ کہ فرشتے انہیں سلام کہتے ہیں۔ ان کی رائے میں محبِّ حقیقی اور محبت کا دعویٰ کرنے والوں میں صبر کی بنا پر ہی فرق و امتیاز قائم کیا جا سکتا ہے۔ اگر عشاق حقیقی محبت کی راہ میں حوادث و آلام سے دوچار نہ ہوتے تو محبت میں ان کا اخلاص واضح نہ ہو پاتا۔ خداوند کریم نے قرآن مجید میں ایوب علیہ السلام کی مدح و ستائش کی ہے۔ کیونکہ آپ صابر تھے۔ یہ بھی فرمایا کہ صبر کرنے والوں کو بلا حساب بدلہ ملے گا۔"[1]

حقیقت یہ ہے کہ ھروی نے یہ بات مثالی انداز میں کہی ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے۔ کہ محبّ محبوب کی ہر بات کو خندہ پیشانی سے گوارا کرے اور اس پر اظہار ناراضگی نہ کرے۔ ایک شاعر کہتا ہے:

لئن صدفت عنا فربت انفس صرا الی تلک النفوس الصوادف	اگر محبوب روٹھ کر ہم سے چل دیا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ بہت سے لوگ ان روٹھنے والوں کی محبت کے بھی پیاسے ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ صبر اسی وقت کرنا ہوتا ہے۔ جب آدمی تکلیف محسوس کر رہا ہو اور

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۸۶-۹۰-۹۱۔

ھروی کو یہ بات پسند نہیں کہ عاشق محبوب کی کسی بات کو اپنے لئے باعثِ تکلیف خیال کرے ھروی یہ بھی کہتے ہیں کہ موحّد کا اولین فرض ہے کہ دینی احکام کو ذوق وشوق سے بجا لائے اور اس کے لذت وسرور میں شب وروز اضافہ ہی ہوتا چلا جائے اور صبر اس وقت ہوتا ہے۔ جب آدمی میں قلق وملال کا احساس پیدا ہو جائے علامہ ھروی موحد کے قلق واضطراب کو پسند نہیں کرتے۔

۴۔ کیا حزن منازلِ تصوّف میں شامل ہے یا نہیں؟:۔

ہروی حزن وغم کو منازل تصوف میں شمار نہیں کرتے

ابن قیمؒ اس ضمن میں ان سے اتفاق نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہم وحزن ان مصائب میں سے ہے۔ جو انسان پر نازل ہوتے ہیں۔ ابن قیمؒ حدیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں ارشاد ہوتا ہے:۔

"مومن کو جو ہم وغم اور تکلیف پہونچتی ہے۔ اس کے بدلہ میں اس کے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔"

اس سے مستفاد ہوتا ہے۔ کہ حزن ایک مصیبت ہے وہ کوئی منصب نہیں جس کے حصول کے لئے جہد وسعی سے کام لیا جائے۔ حزن کا لفظ قرآن میں یا نہی کی صورت میں آیا ہے یا نفی میں۔ اللہ تعالے فرماتے ہیں:۔

"لَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا" (سست نہ پڑو اور غم نہ کرو)

(آل عمران - ۱۳۹)

نیز فرمایا:۔

"وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ۔" (النحل - ۱۲۷) (ان پر غم نہ کر)

نیز فرمایا:۔

"لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا" (غم نہ کر بے شک اللہ ہمارے ساتھ ہے)

(التوبہ ۴۰)

ایک اور جگہ ارشاد ہوا:۔

"لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (نہ انہیں ڈر ہوگا اور نہ وہ غم کریں گے)

ابن قیمؒ کے حزن کو منازلِ سلوک میں شمار نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حزن آدمی میں سستی اور کاہلی کے جذبات پیدا کر دیتا ہے۔ انسان کے غم ناک ہونے پر شیطان

اظہارِ مسرت کرتا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :۔

"اِنَّمَا النَّجْوٰى مِنَ الشَّيْطٰنِ لِيَحْزُنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" (المجادلۃ - ۱۰)

سرگوشی کی تحریک شیطان کی جانب سے ہوتی ہے۔ تاکہ ایمانداروں کو غم میں مبتلا کرے۔

نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تین آدمی موجود ہوں تو ان میں سے دو شخص تیسرے کے بغیر کوئی خفیہ بات نہ کریں کیونکہ وہ اس سے غمناک ہو جائے گا۔ پس حزن نہ مطلوب ہے۔ نہ مقصود۔ اس میں کوئی فائدہ بھی نہیں آنحضورؐ حزن سے خدا کی پناہ طلب کیا کرتے تھے۔ دعا فرمایا کرتے تھے :۔

"اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحُزْنِ"

(اے اللہ میں حزن وغم سے تیری پناہ چاہتا ہوں)

اس سے معلوم ہوا کہ حزن ہمّ کا معاون ومماثل ہے[1]

۵۔ کیا علم سالک کے لئے سنگِ راہ ہے؟ :۔

ھروی فرماتے ہیں کہ علم سالک کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے۔ ان کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمائیے :۔

"علم سالک کو اس مقصد سے باز رکھتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں حال اس میں مزید آمادگی پیدا کرتا ہو۔"

ابن قیمؒ اس ضمن میں ھروی کے ہم خیال نہیں بلکہ اس پر شدید جرح کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں علم سلوک کی راہ میں بہترین معاون کا کام دیتا ہے اور سالک میں مزید آمادگی پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا علم کے مخلِّ مقصد ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ علم فنا کی وادی میں چلنے سے ضرور سست کر دیتا ہے۔ کیونکہ علم اور فنا کا اجتماع ممکن نہیں۔ مگر اس سے علم کی اہمیت میں کوئی قدح وارد نہیں ہوتی۔ کیونکہ سالک کی غرض وغائت

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۶-۲۸۷

فنا نہیں ہے۔ اور نہ سالک کے لوازمات سے اسے کوئی سروکار ہے۔ بلکہ فنا ایک عارضہ ہے۔ جو اس راہ کے ناکمل اور خام کار سالکین کو پیش آتا ہے۔ دراصل فناء کامل سالک کی اصلی غایت ہے اور فناء کامل کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی محبت میں فنا ہو کر غیر کی محبت اور اس کے ارادہ کو یکسر فراموش کر دے۔ اور خدا کے ارادہ امید اور توکل میں ماسوی اللہ کے ارادہ، امید اور توکل کو بالکل نظر انداز کر دے۔ ظاہر ہے۔ کہ یہ علم کے منافی نہیں بلکہ علم اس کی تائید کرتا ہے اور اس سے علم کو مزید تائید و تقویت حاصل ہوتی ہے۔[1]

حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں ابن قیم اور ھروی کے مابین سرے سے کوئی اختلاف ہی پایا نہیں جاتا۔ ھروی جس علم کا ذکر کرتے ہیں اس سے مراد وہ دقت خیال اور علمی موشگافیاں ہیں جو سالک کو حصولِ مقصد سے باز رکھتی ہوں۔ ایسا ہرگز ممکن نہیں کہ ھروی سالک کو جاہل رکھنا چاہتے ہوں۔ ابن قیم کی مراد علم سے وہ ضروری علم ہے جس کی روشنی میں سالک پر معرفت خداوندی کا دروازہ کھل جائے۔ تاکہ دلیل و برہان کی بنا پر عبادتِ خداوندی کو بجا لا سکے۔ اور یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے جس میں کسی کو مجالِ اختلاف نہیں یہ امر محتاج بیان نہیں کہ ایسا علم سالک کے لئے ہرگز سنگِ راہ نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لئے معین و مفید ہوگا اور سالک میں عبادات کے متعلق مزید علم و بصیرت پیدا کرے گا۔

۴۔ مشاہدہ و مکاشفہ:۔ عبد و رب کے مابین حجاب اٹھ جانے کو مشاہدہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح صفات خداوندی سے آگاہ ہونے کا نام مکاشفہ ہے۔ ھروی کے نزدیک مشاہدہ مکاشفہ کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:۔

> "صفاتِ باری تعالٰی سے باخبر ہونے کا نام مکاشفہ ہے اور اس میں کسی حد تک رسم پرستی پائی جاتی ہے۔ ذاتِ حق کے دیکھنے کو مشاہدہ کہتے ہیں۔[2]"

ابن قیم ھروی کے اس نظریہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں مشاہدہ کو مکاشفہ

---

[1] کتاب مذکور ج ۳ ص ۴۸۔

[2] مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۴۶

سے کوئی نسبت ہی نہیں۔ بلاشبہ مکاشفہ مشاہدہ سے افضل ہے۔ ابن قیم اس سے بڑھ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ مکاشفہ ممکنات میں سے ہے جب کہ مشاہدہ باری تعالیٰ اس دنیا میں ناممکن ہے۔ انبیاء مکاشفہ کی دعوت دیتے چلے آئے ہیں۔ آنحضور کا ارشاد گرامی ہے:۔

"تفکروا فی خلق اللّٰہ ولا تفکروا فی ذاتہ فتھلکوا" — خدا کی مخلوقات میں غور و فکر کیجئے مگر اس کی ذات میں سوچ بچار کرنے سے احتراز کیجئے ورنہ ہلاک ہو جاؤ گے۔

جب مشرکین عرب نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے خدا کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو یہ سورت کریمہ نازل ہوئی۔

"قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ"

فرعون نے جب ان الفاظ میں موسیٰ علیہ السلام سے خدا کی حقیقت کے متعلق سوال کیا

"وما ربّ العالمین" — خدا کی حقیقت کیا ہے؟

تو موسیٰ علیہ السلام نے بایں الفاظ جواب دیا:۔

"ربّ السّمٰوٰت والارض وما بینھما"[1] — وہ آسمان و زمین اور ان اشیاء کا رب ہے جو ان دونوں کے مابین ہیں۔

ابن قیم اور ہروی کے باہمی تعلق کے بیان کو میں اسی پر ختم کرتا ہوں۔ یہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن قیم نے ہروی کی کتاب منازل السائرین کی شرح لکھتے وقت اپنی شخصیت کو ہروی کی ذات میں مدغم نہیں کیا۔ آپ ہروی کے نظریات سے اتفاق بھی کرتے ہیں اور بڑی بے باکی سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ آپ کا مقصد اظہار حق و صواب اور ہر چیز کو اس کے مناسب مقام پر رکھنا ہے قطع نظر اس سے کہ وہ کسی کے موافق ہو یا مخالف اب میں یہ بتاؤں گا کہ ابن قیم نے تصوّف پر کیا اثر ڈالا؟ چنانچہ اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۴۷ تا ۱۴۸۔

۵۲ — تصوّف پر ابنِ قیّم کے اثرات

۱۔ تصوّف کی تطہیر:۔ سابقہ بیانات سے یہ حقیقت آشکارا ہو چکی ہے کہ ابن قیّم نے غیر شرعی افعال کا ارتکاب کرنے کی بناء پر صوفیہ پر شدید جرح و قدح کی ہے۔ ابن قیّم نے امورِ ذیل کی بناء پر صوفیہ کو ہدفِ طعن بنایا۔

۱۔ نظریہ وحدت الوجود۔

۲۔ شرعی احکام کا اِسقاط۔

۳۔ حقیقت و شریعت کے مابین امتیاز پیدا کرنا۔

۴۔ غیر شرعی عبادات۔

۵۔ تحکیم ذوق و ترک علم۔

صوفیہ کے ان جملہ اعمال قبیحہ کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے دین صحیح کے خلاف بغاوت کر رکھی تھی۔ اس سے واضح ہوتا ہے۔ کہ ابن قیّم کیسا تصوّف چاہتے تھے۔ اور یہ کہ انہوں نے تصوف پر کیا اثر ڈالا اور کس طرح اسے حشو و زوائد سے پاک کیا لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں اور اس میں ذرا بھر مبالغہ نہیں ہے کہ ابن قیّم نے تصوّف کو ان شوائب سے پاک کر دیا جو غالی صوفیہ کے ہاتھوں اس میں شامل ہو گئے تھے۔

۲۔ ابن قیّم کا نظریۂ تصوّف:۔ ابن قیّم کے زاویۂ فکر و نظر کے مطابق اتباعِ سنّت کا دوسرا نام تصوّف ہے۔ آپ اپنے اس نظریہ پر ابراہیم بن محمد کے قول سے احتجاج کرتے ہیں۔ ابراہیم فرماتے ہیں:۔

"اصلی تصوّف یہ ہے کہ بدعات کو چھوڑ کر کتاب و سنت کے دامن کو مضبوطی سے تھام لیا جائے۔ ائمہ سلف کی پیروی کی جائے۔ متاخرین کی ایجاد کردہ بدعات و محدثات کو خیرباد کہہ کر جادۂ سلف کو ہاتھ سے جانے

نہ دیا جائے۔[1]"
ابن قیمؒ اسماعیل بن بجید کے قول سے استشہاد کرتے ہیں۔
اسماعیل سے ایک مرتبہ دریافت کیا گیا۔
"بندے کے لئے کیا چیز ضروری ہے؟"
انہوں نے فرمایا:۔
"اتباعِ سنّت اور دوامِ مراقبہ"
پھر پوچھا گیا۔ تصوّف کسے کہتے ہیں؟
جواباً فرمایا:۔
"اوامر و نواہی کی تعمیل کا نام تصوّف ہے۔[2]"
ابن قیمؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ تصوّف کو تین امور کی بناء پر سمجھا اور حاصل کیا جا سکتا ہے
وہ تین امور یہ ہیں:۔
۱۔ علم۔
۲۔ جُود و کرم
۳۔ صبر۔
ہروی کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔
ہروی فرماتے ہیں۔
"ماہرین تصوّف کا خیال ہے کہ اخلاقِ حسنہ کا دوسرا نام تصوّف ہے
اس کا امکان تین امور یعنی علم، جُود اور صبر سے معلوم کیا جا سکتا ہے"
ابن قیمؒ ہروی کی مندرجہ بالا عبارت کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔
"علم کی بدولت معلوم ہوتا ہے کہ خرچ کہاں کرنا چاہیئے۔ جود و کرم کا
جذبہ انسان کو مجبور کرتا ہے کہ وہ ذاتی حقوق و مفادات سے چشم پوشی کر کے
دوسروں کو نفع پہونچائے۔ صبر انسان میں یہ آمادگی پیدا کرتا ہے کہ ان

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۴۷۔
[2] کتاب مذکور ص ۴۷۔

اخلاق کا پابند رہے اور انہیں ہاتھ سے نہ جانے دے۔ پس امورِ ثلاثہ سے
تصوّف کا فہم و شعور حاصل ہوتا ہے۔"

اس سے واضح ہوا کہ ابن قیّم کی رائے میں کتاب و سنت پر عامل ہونے کو تصوّف کہتے ہیں اور بس نیز یہ کہ تصوّف کا ادراک ان تین امور سے ہوتا ہے۔ ابن قیّم کے نزدیک تصوّف سلوکِ حقیقی کا ایک جزو ہے اور سلوک حقیقی ان کے یہاں عبارت ہے۔ نفس انسانی کے تطہیر و تزکیہ سے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں:۔

"تصوّف سلوکِ حقیقی کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے۔ سلوک حقیقی سے مراد یہ ہے کہ تزکیہ و تطہیر کے بعد نفسِ انسانی کو "الرفیق الاعلیٰ" اور اپنے احباب خصوصی کی معیت و رفاقت کے قابل بنایا جائے۔ کیونکہ آدمی اسی کی رفاقت و صحبت اختیار کرتا ہے جسے وہ چاہتا ہو[1]۔"

ان اقوال کا لبِّ لُباب یہ ہے کہ ابن قیّم کی رائے میں دین اسلام پر عامل رہنے اور اس سے تجاوز نہ کرنے کا نام تصوّف ہے۔ اس کے حصول میں علم، جود اور صبر سے مدد لی جا سکتی ہے۔ یہ وہ اہم ترین اوصاف ہیں جن سے مومن اپنے آپ کو آراستہ کر سکتا ہے۔ ابن قیّم کا زاویۂ نظر یہ ہے کہ سلوکِ حقیقی کا مطلب اپنے نفس کو جلا دینا اور اس کا تزکیہ و تطہیر ہے۔ تاکہ وہ مادیّت سے مجرّد ہو کر اپنے اندر روحانی بلندی پیدا کرنے کی صلاحیت پیدا کر سکے لہٰذا ان کے یہاں تصوّف سلوکِ حقیقی کا ایک ضروری جزو ہے۔

۳۔ صوفیہ کے قواعد اور ابن قیّم:۔ ابن قیّم نے تصوف کو حشو و زوائد سے ہی پاک نہیں کیا بلکہ صوفیہ کے اصطلاحات و مبادی کی تعریف و تحدید بھی کی اور ان کا مقصد واضح کیا۔ ہم ذیل میں آپ کے تصوّف سے متعلق مباحث کے چند نمونے پیش کرتے ہیں۔ جن سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ آپ نے تصوف کے قواعد و مبادی کی تحدید و تعریف پر کیا اثر ڈالا۔

۴۔ مقامات و احوال ابن قیّم کی نگاہ میں:۔ مقامات و احوال کے سلسلہ میں ابن قیّم نے آغازِ سخن یہاں سے کیا کہ ان میں علماء کے

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۷۷۱۔

یہاں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مقامات جہد وسعی سے حاصل کئے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس احوال خدا کی داد ہے۔ جسے چاہے عنایت کر دے۔ بعض مقامات و احوال کو ایک دوسرے کا نتیجہ قرار دیتے ہیں جس کے اعمال صالحہ ہوں گے اس کا مقام بھی اعلیٰ وارفع ہوگا۔ اور جس کا مرتبہ اونچا ہوگا اس کے حال میں بھی عظمت پائی جاتی ہوگی۔ یہ اختلاف بیان کرنے کے بعد ابن قیمؒ اپنی حتمی رائے ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"صحیح بات یہ ہے کہ واردات قلبی کا نام احوال کے اعتبار سے رکھا جاتا ہے۔ آغاز ظہور میں ان کو لوامع بوارق اور لوائح کہتے ہیں کیونکہ یہ دور سے بجلی کی طرح چمکتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ جب کسی شخص پر ان کا نزول ہوتا ہے اور وہ ان سے ملاقی ہوتا ہے تو انہیں احوال کا نام دیا جاتا ہے۔ جب یہ واردات اس میں جاگزیں ہو جاتے ہیں تو ان کو مقامات سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا آغاز کار میں یہ واردات لوامع اور لوائح تھے۔ وسط میں پہنچ کر احوال کہلائے۔ آخر میں ان کو مقامات کا نام دیا گیا۔ اس سے واضح ہوا کہ جسے ابتداء میں بارق کہتے تھے۔ وہی حال ہے اور جو قبل ازیں حال تھا وہ بعینہٖ اب مقام ہے واردات کے یہ مختلف نام ان کے قلب کے ساتھ وابستہ ہونے، اس میں ظہور پذیر ہونے اور اس میں قائم و ثابت ہونے کے ہیں[1]۔"

صوفیہ نے مقامات میں جو ترتیب پیدا کی ہے ابن قیمؒ اسے پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھتے بلکہ اُسے دعویٰ و تحکم پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جب کوئی شخص دین اسلام کا پابند ہو جاتا ہے۔ تو اس کے ظاہری اور باطنی احکام کو اپنا شعار بناتا ہے۔ مزید براں جن صوفیہ نے بھی منازل و مقامات کی ترتیب ذکر کی ہے وہ تحکم و دعویٰ سے زیادہ نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص بھی اسلام کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے وہ اس کے ظاہری و باطنی لوازم اور مقامات واحوال کا التزام کرتا ہے۔ اسلام کے جملہ عقود و معاملات اور واجبات و فرائض ہیں وہ ایسے احوال و مقامات سے دوچار ہوتا ہے کہ ان سے عہدہ برآ ہوئے بغیر وہ ان واجبات کو ادا

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۳۷۔

نہیں کر سکتا. جب ایک واجب کو ادا کر لیتا ہے. تو دوسرا واجب سامنے آتا ہے ایک منزل سے گذرنے کے بعد دوسری منزل در پیش ہوتی ہے [1]

ابنِ قیمؒ کی نگاہ میں متقدمین صوفیہ مثلاً سہل بن عبداللہ تستری، ابو طالب المکی، جنید بغدادی ابو عثمان نیشاپوری اور یحییٰ بن معاذ رازی کا طرزِ بیان زیادہ بہتر اور پسندیدگی کے لائق ہے. اس کی وجہ یہ ہے کہ ان متقدمین صوفیہ نے اعمال قلب کے بارے میں بڑی جامع گفتگو کی ہے. مگر وہ ترتیب سے آزاد ہے. نیز وہ مقامات کو کسی عددِ خاص میں محدود و محصور بھی نہیں کرتے. ان صوفیہ کا مقصد حکمت و معرفت کی تحصیل قلوب کی طہارت، نفوس کی تطہیر و تزکیہ اور معاملات کی تصحیح ہے [2]

۵. علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین کے مابین فرق و امتیاز:-

ابن قیمؒ نے اصطلاحات تصوف کی جو توضیح و تشریح کی ہے. اس میں یہ بھی شامل ہے کہ آپ علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین کے مابین فرق واضح کرتے ہیں. فرماتے ہیں :-

"علم الیقین اور عین الیقین میں وہی فرق ہے جو سچی خبر اور بچشم خود ملاحظہ کرنے میں ہے. حق الیقین کا مرتبہ ان دونوں سے بڑھ کر ہے. ان مراتب سہ گانہ کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص تمہیں بتائے کہ اس کے یہاں شہد موجود ہے اور تمہیں اس کی راست بیانی میں شبہ نہ ہو. پھر وہ شخص شہد لا کر دکھا دے لامحالہ اس سے سابقہ یقین میں اضافہ ہوگا. پھر تم اس پیش کردہ شہد کا ذائقہ چکھ کر اپنے علم و یقین میں مزید اضافہ کر لو. خبر کی حد تک یہ علم الیقین تھا. اس کو دیکھنے سے عین الیقین حاصل ہوا اور چکھ کر حق الیقین کے مرتبہ تک پہونچے. ذکر کردہ مثال کے پیشِ نظر اس وقت ہمیں جنت و جہنم کا جو علم حاصل ہے یہ علم الیقین ہے. جب میدان حشر میں مخلوقات بچشم خود ان کو ملاحظہ کریں گی تو یہ عین الیقین ہوگا. جب اہل جنت جنت میں اور اہل جہنم جہنم

---

[1] مدارج السالکین ج - ۱ - ص ۸۷

[2] کتاب مذکور ج ۱ ص ۵۷ -

میں داخل ہو جائیں گے تو یہی علم حق الیقین میں تبدیل ہو جائے گا[۱]۔"

۳۔ فنا، اور اس کے اقسام: تصوف کے مبادی و قواعد کی تشریح میں ابن قیمؒ نے جو قیمتی ورثہ چھوڑا ہے، اس میں فنا، اور اس کے متعلقات کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ فناء کے بارے میں ابن قیمؒ نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس پر دورِ حاضر کے بیشتر مصنفین نے اعتماد کیا ہے اور فناء کا ذکر کرتے وقت اسے من وعن بیان کر دیا ہے[۲]۔

فناء ایک نفسانی حالت کا نام ہے۔ سالک ذاتِ حق میں محو ہو کر جب اپنے احساسات کو کھو بیٹھتا ہے۔ تو اسے فناء سے تعبیر کرتے ہیں۔ جوہر انسانی کے تحلیل ہو جانے اور وجود کے عدم میں مستحیل ہونے کا نام فنا نہیں بلکہ فناء ایک انسانی حالت کا نام ہے جس میں انسان عظمت باری اور مشاہدہ حق میں منہمک ہو کر اپنے حواس اور عالمِ محسوسات سے کلیۃً بے بہرہ ہو جاتا ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:۔

"فناء جس کی جانب صوفیہ اشارہ کرتے اور جس پر عمل پیرا ہیں یہ ہے کہ جملہ مخلوقات بندہ کی نگاہ سے اوجھل ہو کر معدوم ہو جائیں۔ جس طرح وہ قبل از آفرینش تھیں۔ صرف ذات لایزال باقی رہے۔ پھر جملہ مشاہد و مناظر اور ان کے نشانات نظر سے غائب ہو جائیں اور ان کا کوئی نشان اور صورت باقی نہ رہے، پھر ان کا شہود بھی غائب ہو جائے اور وہ تنہا ذات حق کا مشاہدہ کرے۔ جس طرح مخلوقات کی ایجاد سے قبل ذاتِ باری کے سوا کچھ موجود نہ تھا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ سب فانی اشیاء نگاہ سے معدوم ہو جائیں اور صرف ذات لم یزل موجود رہے[۳]۔"

اس سے واضح ہوا کہ فناء کے لئے تین امور ناگزیر ہیں:۔

۱۔ مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۴۔

۲۔ پروفیسر مصطفےٰ عبدالرزاق مرحوم نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں "التصوف" پر مقالہ لکھتے ہوئے ابن قیمؒ کے فناء سے متعلق خیالات کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلمی نے اپنی کتاب "ابن الفارض والحب الالٰہی" میں ابن قیمؒ کی اس تقسیم کا تذکرہ کیا اور فناء سے متعلق ابن الفارض کے نظریات بیان کرتے وقت اس سے فائدہ اٹھایا ہے۔

۳۔ مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۰۔

۱۔ مخلوقات کا بندے کی نگاہ سے غائب ہونا۔
۲۔ صورت مشاہدہ کی غیوبت۔
۳۔ شہود کی غیوبت و عدم بقاء۔

سید شریف جرجانی لکھتے ہیں:

"اوصاف ذمیمہ کے ترک کرنے کو فنا کہتے ہیں اور اوصاف حمیدہ کی راہ پر گامزن ہونے کا نام بقا ہے۔ فنا کی دو قسمیں، ایک وہ جو ہم نے ذکر کی یہ کثرت ریاضت سے حاصل ہوتی ہے۔ فناء کی دوسری قسم عالم الملک والملکوت کا عدم احساس ہے جو عظمت باری اور مشاہدۂ حق میں مستغرق ہونے سے حاصل ہوتا ہے[1]۔"

جُرجانی نے فناء کی جو دوسری قسم بیان کی ہے۔ ابن قیمؒ بھی اسی کا ذکر کرتے ہیں۔

ابن قیمؒ کے نزدیک فناء کی تین قسمیں ہیں:۔

۱۔ ماسوی اللہ کے وجود سے فناء ہونا۔
۲۔ ماسوی اللہ کے شہود سے فناء ہونا۔
۳۔ ماسوی اللہ کے ارادہ سے فناء ہونا۔

قسم اوّل:۔ وحدت الوجود کا عقیدہ رکھنے والے فناء کی پہلی قسم کے قائل ہیں۔ ابن قیمؒ اسے پسند نہیں کرتے بلکہ اسے باطل تصور کرتے ہیں کیونکہ اس سے وجود ممکنات یعنی مخلوقات کے وجود کی نفی ہوتی ہے۔ جو اپنے وجود میں ذات حق کے وجود کی محتاج ہیں۔ اس کے بطلان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے شرعی احکام کا باطل ہونا انبیاء ورسل کی بعثت کا عبث ہونا اور ثواب وعقاب کا بے مقصد ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ جب مخلوقات کا سرے سے وجود ہی نہیں تو اللہ تعالےٰ اپنی ذات کو کیونکر شرعی احکام کا مکلّف کر سکتے ہیں۔ نیز جب یہ کائنات ارضی ان کے عقیدہ کے مطابق خدا کی صورت ہے۔ تو انبیاء ورسل کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے باطل ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ چونکہ یہ عالم خدا کی صورت ہے۔ لہٰذا خدا تعالےٰ اپنی ذات کو عذاب میں مبتلا نہیں کر سکتے[2]۔

---

[1] التعریفات للجرجانی ص ۱۱۳

[2] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۳۔

قسم دوم :- ماسوی اللہ کے شہود سے فنا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماسوی اللہ یہاں تک کہ اپنے نفس سے بھی بے خبر ہو جائے۔ کیونکہ بندہ معبود میں محو ہو کر اس کی عبادت سے اور مشہور میں منہمک ہو کر اس کے شہود سے یکسر بے بہرہ ہو جائے اور ایسا صرف حالت سکر ہی میں ہو سکتا ہے۔ جب سالک کے ہوش وحواس لوٹ کر آجاتے ہیں تو وہ عبد ومعبود اور خلق و مخلوق میں فرق کرنے لگتا ہے۔ ابویزید بسطامی کو اسی قسم کا واقعہ پیش آیا تھا۔ ان پر ایک ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ اپنی ذات اور ہر چیز کو بھول گئے اور یہ کہنے پر مجبور ہوئے۔

" سبحانی ما فی الجبۃ الا اللہ " (میرے جبہ میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں)۔

دونوں قسموں میں فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کا تعلق ماسوی اللہ کے وجود کے فنا ہونے سے ہے۔ جو صوفیہ اس کے معتقد ہیں، ان کا عقیدہ ہے کہ وجود صرف ذات حق کا ہے اور کوئی موجود نہیں۔ خدا کے ماسوا جو کچھ بھی ہے وہ حق ہی کی صورت ہے۔ وہ [illegible] عقیدہ کا اظہار حالت صحو میں بقائمی ہوش وحواس کرتے ہیں۔ جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے اس کے معتقدین حالت صحو میں رب وعبد کے مابین فرق وامتیاز کرتے ہیں۔ ان پر صرف ایک کیفیت طاری ہوتی ہے جس میں وہ ماسوی اللہ کے شہود اور اپنے نفس سے بے خبر ہو جاتے ہیں۔

ابن قیمؒ پہلی قسم کی طرح فنا کی دوسری قسم کو بھی بنظر استحسان نہیں دیکھتے۔ ان کے نزدیک قسم ثانی کا قابل تعریف پہلو یہ ہے کہ اس میں آدمی ماسوا اللہ کی محبت اس کے خوف ورجاء اور اس پر توکل کرنے اور اس سے استمداد کرنے سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں یہ عیب بھی پایا جاتا ہے کہ آدمی میں فہم وشعور کا اس قدر فقدان ہوتا ہے کہ عبد ورب میں بھی امتیاز نہیں کر سکتا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

" یہ چیز نہ موجب ستائش ہے نہ اوصاف کمال میں سے کوئی وصف نہ یہ اس قابل ہے کہ اس میں دلچسپی لی جائے اور دوسروں کو اس کا حکم دیا جائے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ جو شخص اس صفت فنا سے بہرہ ور ہوا سے بناء بر عجز وضعف قلب وعقل تمیز وتفریق سے عاجز تصور کیا جائے۔[1]"

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۴۔۸۱۔

تیسری قسم: فناء کی تیسری قسم ماسوی اللہ کے ارادہ کا ترک کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ محبوب سے اپنی آرزو برلانے کے برعکس اس کی ان تمناؤں کو پورا کرے جو محبوب نے اس سے وابستہ کر رکھی ہیں۔ ابن قیمؒ کے نزدیک فناء کی یہ تیسری قسم غائت درجہ کی محبت ہے اور صرف خواص کا حصہ ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"یہ استحاد و فناء عشاقِ خصوصی کا حصہ ہے کہ وہ محبوبِ حقیقی کی عبادت میں محو ہو کہ غیر خدا کی عبادت محبت خوف ورجاء توکل واستعانت سبھی اشیاء سے بے نیاز ہو گئے۔ فناء کی اس قسم کا تقاضا ہے۔ کہ محبت کی جائے تو خدا کے لئے بغض ہو تو اسی کی خاطر، دیا جائے تو اسی کے لئے نہ دیا جائے تو بھی اسی کے لئے۔ اسی سے اپنی امید دل کو وابستہ کیا جائے۔ اسی سے مدد طلب کی جائے۔ گویا ظاہری و باطنی دین اسی کے ساتھ مختص ہو کر رہ جائے اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام کو سب دنیا ومافیہا سے عزیز تر تصور کیا جائے۔ خدا اور رسول سے عناد رکھنے والے کے ساتھ دوستانہ تعلقات استوار نہ کئے جائیں اگرچہ وہ ساری مخلوقات سے اسے قریب تر ہو۔"[1]

سوال:۔ ابن قیمؒ پر یہ اعتراض وارد کیا جاتا ہے کہ انھوں نے فناء کے اقسام بیان کرتے وقت بعض ایسی قسموں کو اس میں داخل کر دیا ہے جن کا فنا سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً فناء کی پہلی قسم فناء کی حدود سے خارج ہے۔ کیونکہ جو شخص اسے اختیار کرتا ہے وہ صحو اور بیداری کی حالت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح فناء کی تیسری قسم کا بھی فناء سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ یہ بھی حالت صحو میں ہوتی ہے، لہٰذا ان دونوں قسموں کو فناء کے اقسام میں شمار کرنا صحیح نہیں۔

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں فناء کا لفظ نفی کے معنی میں مستعمل ہے۔ لہٰذا قسم اوّل میں غیر خدا کے وجود کی نفی اور دوسری قسم میں ماسوی اللہ کا ارادہ کرنے کی نفی مراد ہے اور یہ واضح ہے کہ فناء ایک نفسانی کیفیت ہے اور اس میں نفی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ گویا ابن قیمؒ نے فناء کا لفظ بول کر نفی مراد لی ہے، خواہ یہ نفی اس صورت

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۹۰ - ۹۱ -

میں متحقق ہو جب آدمی پر غیوبت کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ جیسا کہ فناء کی دوسری قسم میں، یا صحو کی حالت میں جیسا کہ فناء کی پہلی اور تیسری قسم میں۔ ابن قیم فناء کو نفی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اس کی تائید ان کے اس قول سے ہوتی ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:۔

"توحید میں فناء و بقاء باہم ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں۔ جب تم اپنے دل میں خدا کی اُلوہیت کو جگہ دوگے اور غیر خدا کی خدائی کی نفی کروگے، تو تم نفی و اثبات کو یکجا کروگے۔ نفی کو فناء سے تعبیر کرتے ہیں اور اثبات کو بقاء سے اس کی حقیقت یہ ہے کہ خدا کی عبادت میں منہمک ہوکر غیر خدا کی عبادت کو یکسر ترک کردیا جائے۔ اس کی محبت خشیت اور طاعت میں مشغول ہوکر ماسوی اللہ کی محبت خوف اور اطاعت کو مطلقاً ترک کردیا جائے[1]"

۷۔ صحو کی افضلیت اور ابن قیمؒ:۔

فناء کے متعلق ہم ابن قیمؒ کا موقف بیان کرچکے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ کا رجحان و میلان صحو کی جانب ہے اور وہ اسے فناء کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں۔ ابن قیمؒ کی درج ذیل عبارت اس کی روشن دلیل ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"عبادت میں دل لگانا اور اسے توجہ سے ادا کرنا اس سے زیادہ اولیٰ اور افضل ہے کہ معبود کو حاضر مانا جائے۔ کیونکہ شہودِ عبادت و معبود کاملین کا درجہ ہے۔ اور ان ہر دو میں سے ایک میں دل لگا کر دوسرے سے غافل ہونا ناقصین کا شعار ہے۔ جس طرح عبادت میں محو ہوکر معبود سے بے خبر ہونا نقصان کا موجب ہے۔ اسی طرح معبود میں منہمک ہوکر عبادت سے غافل ہونا خسارہ کا باعث ہے بعض عارفین تو سرے سے ایسی عبادت کو شمار ہی نہیں کرتے اور اسے کالعدم قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ بندہ اس کی عبادت میں حاضر اور متوجہ رہے غائب نہ ہو جو شخص عبادت میں متوجہ نہیں ہوتا وہ نفسانی خواہش کی پیروی کرتا ہے اور ذاتِ حق میں محو ہوکر اپنے لیئے لذت

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۳۱۲

اندوزی کا موقع بہم پہونچاتا ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ بندے سے جو چاہتے ہیں اسے پورا نہیں کرتا۔ اور ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ جو شخص زبان سے اِیَّاكَ نَعْبُدُ" کہہ رہا ہو، مگر اسے عبودیّت کا شعور نہ ہو تو وہ عبادت کی حقیقت کو پورا کرنے والا کیونکر ہوگا۔ اس کے برعکس اسے ان الفاظ کی حقیقت پر علم ومعرفت قصد وارادہ اور عمل کی روشنی میں غور کرنا چاہیئے۔ جو فنا اور غیوبت کی صورت میں ممکن نہیں ہے"

ابن قیمؒ کے بار بار اس نظریہ کو دہرانے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو اس کے اثبات پر اصرار تھا۔

ابن قیمؒ ایک دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:۔

"بندے کا شہود عبادت کو پابندی اور التزام سے ادا کرتا ہے اور یہ عبادت سے غیوبت کی نسبت اکمل فی العبودیت ہے۔ بندہ جب دل لگا کر عبادت نہ کر رہا ہو اور اپنے نفس سے بھی آگاہ نہ ہو تو اس کی یہ عبادت سوئے ہوئے اور مخمور آدمی کی عبادت کے مشابہ ہے۔ اس کے برعکس کمالِ بیداری اور بقائمی ہوش وحواس پوری تفصیلات کے ساتھ عبادت کرنا زیادہ کامل اور عبودیت کے اعتبار سے قوی تر ہے۔ خلاصہ کلام انسان فانی ہے لہٰذا فناء و عبودیت اسکے حصہ میں آیا ہے اور یہی اسکی مراد ہے۔ بخلاف ازیں علم وشعور، فرق وامتیاز اور اشیاء کو انکا مناسب مرتبہ عطا کرنا خدا کا حق اور اسکی مراد ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے[2]"

ابن قیمؒ کی رائے میں صحو کا درجہ ان لوگوں کی خصوصیت ہے۔ جو محبت میں کمال حاصل کرتے ہیں[3] وہ اس کے اثبات میں مندرجہ ذیل دلائل وبراہین پیش کرتے ہیں:۔

پہلی دلیل:۔ سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم معراج پر تشریف لے گئے اور خدا جانے آپؐ نے کیا کچھ ملاحظہ فرمایا مگر بایں ہمہ آپ کا قلب مبارک دگرگوں نہ ہونے پایا اور سکون واطمینان سے حسب سابق بہرہ ور رہا۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ص ۸۴۔

[2] اغاثۃ اللہفان ص ۱۳۳۔

"مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى ۔ لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى ۔"

(النجم - ۱۷ - ۱۸)

ان کی آنکھ نہ اور طرف مائل ہوئی اور نہ حد سے آگے بڑھی ۔ انہوں نے اپنے ربّ کی کتنی ہی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں ۔

اور اگر فناء ہو جانا صحو کے مقابلہ میں افضل ہوتا تو آپ بھی اس کیفیت میں از خود
رفتہ ہو جاتے اس سے ثابت ہوا کہ آنحضورؐ موسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالےٰ
نے جب اپنے تجلیات کو پہاڑ پر ڈالا تھا تو موسیٰ علیہ السلام ثابت قدم نہ رہ سکے اور
بے ہوش ہو کر گر پڑے تھے ۔

دوسری دلیل :- عزیز مصر کی بیوی یقیناً ان عورتوں کے مقابلہ میں جنہوں نے جمال یوسفی
کی تاب نہ لا کر اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے تھے ۔ یوسف علیہ السلام کو زیادہ چاہتی تھی ۔ مگر
اس کے باوصف ان کی طرح اس نے اپنا ہاتھ نہیں کاٹا اور نہ ان کی طرح از خود رفتہ ہوئی
حالانکہ اس کی محبت ان کی محبت سے قوی تر اور زیادہ کامل تھی ۔ کیونکہ اس کی محبت بقاء
کے ساتھ تھی اور دوسری عورتوں کی فناء کے ساتھ ان عورتوں کو جمالِ یوسفی نے از خود رفتہ کر
دیا اور وہ ہاتھ کاٹنے پر مجبور ہوئیں ۔ اس کے عین برعکس عزیز کی بیوی اپنے آپ کو فراموش
نہ کر سکی ۔ لہٰذا اس کی محبت ان لوگوں ایسی ہے جو محبت میں بڑے قوی ہوتے ہیں ۔ جب کہ
دوسری عورتیں اصحاب فناء کی طرح تھیں کہ ایسی کیفیت کے طاری ہونے کی صورت میں اپنے
ہوش و حواس کو بحال نہیں رکھ سکتے [1]

مقامِ فناء کو اختیار کرنے سے جو خطرہ لاحق ہوتا ہے ۔ ابن قیمؒ اس کی نشان دہی کرتے
ہوئے فرماتے ہیں ۔

"مقامِ فناء کو پیش نظر رکھنے کا نتیجہ بہت سے صوفیہ کے حق میں یہ ہوا کہ وہ
شرعی اعمال کو بالکل ہی چھوڑ بیٹھے اور اسی پر اکتفاء کرنے لگے ۔ یہاں تک
کہ رئیس الطائفہ حضرت جنید رحمۃ اللہ علیہ کو یہ کہنا پڑا کہ ایسے صوفیہ سے تو زانی
اور چور ہی اچھے ہیں [2] ۔"

---

[1] الہجرتین بر حاشیہ اغاثۃ اللہفان ص ۳۰۱

[2] کتاب مذکور ص ۳۰۴

ابن قیمؒ کا طریق فکر ونظر اس ضمن میں حضرت جنید اور ان کے متبعین سے ملتا ہے حضرت جنید صحو کے قائل ہیں اور سکر کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ سکر ان کے خیال میں بندے کے لئے اضطراب حال اور سلامت روی اور ضبط نفس کے فقدان کا موجب ہوتا ہے۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق اس وقت تک مبدء تحقیق تک رسائی ممکن نہیں جب تک سالک سلیم المذاق نہ ہو[1]

۸۔ اہتمام قلب اور ابن قیمؒ:۔ ابن قیمؒ نے صوفیہ کی طرح قلب کا بڑا اہتمام کیا ہے۔ قلب صوفیہ کی رائے میں دائرہ کے مرکز کی حیثیت رکھتا ہے کہ گھوم پھر کر وہ ہمیشہ دل ہی کا ذکر کرتے ہیں۔ جس طرح علماء ہمیشہ عقل اور اس کے نظریات کے ذکر و بیان میں رطب اللسان رہتے ہیں۔ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب اغاثۃ اللھفان کے آغاز میں اہتمام قلب سے متعلق بارہ ابواب باندھے ہیں جس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ دل کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ ان ابواب میں آپ نے قلب اور اس کے متعلقات کے بارے میں ایک ماہر طبیب کی حیثیت سے گفتگو کی ہے، دل کے امراض ذکر کئے۔ ان کا علاج تجویز کیا اور آخر اسے معرفت و سعادت کے نظریات پر ختم کیا۔ اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے:

۹۔ معرفت و سعادت:۔ معرفت و سعادت کا خلاصہ حسب ذیل دو امور ہیں:۔

(۱) حق کے ادراک سے دل کو حیات نو حاصل ہوتی ہے۔

(۲) خدا کی عبادت دل کے لئے موجب سعادت ہے۔

معرفت کے بارے میں ابن قیمؒ کے نظریات کا ملخص یہ ہے کہ معرفت سے دل میں حیات نو کے آثار پیدا ہوتے ہیں۔ معرفت کے بغیر دل ایک مردہ ہے جس سے کسی فائدہ کی توقع نہیں ابن قیمؒ کے مندرجہ ذیل خیالات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فرماتے ہیں:۔

"دل میں دو قسم کی قوتیں پائی جاتی ہیں (۱) علم و تمیز کی قوت (۲) ارادہ وحب کی قوت۔ دل کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے فائدہ کے لئے ان دونوں قوتوں کو استعمال کرے۔ چنانچہ علمی قوت کو حق کا ادراک اور اس کی معرفت حاصل کرنے اور حق و باطل کے مابین امتیاز حاصل کرنے کے لئے استعمال کرنا چاہیئے

---

[1] ابن الفارض والحب الالٰہی ص ۱۴۹۔

اور ارادہ و محبت کی قوت سے حق کی تلاش اور محبت اور اس کو باطل کے مقابلہ میں ترجیح دینے کے سلسلہ میں فائدہ اٹھانا چاہیئے[1]"

سعادت کے بارے میں ابن قیمؒ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ دل کی سعادت خدا کی عبادت سے حاصل ہوتی ہے۔

ابن قیمؒ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"خدا کی عبادت بجا لاتے میں بندے اسی طرح اس کے محتاج ہیں جس طرح اپنی آفرینش میں، اس سے رزق حاصل کرنے میں، اپنے جسمانی صحت کے قیام میں، اپنی تن پوشی میں اور امن و سکون کے حصول میں۔ بلکہ بندوں کو اس کی الوہیت کے تسلیم کرتے، اس کے ساتھ لو لگانے اور اس کی عبادت کو بجا لانے کی کچھ زیادہ ہی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہی ان کا مقصدِ حیات ہے۔ اس کے بغیر نہ اُن کی فلاح و بہبود ممکن ہے۔ نہ کسی نعمت و لذت کی توقع ہے اور نہ سعادت سے بہرہ ور ہونے کا کوئی امکان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لا الہ الا اللہ کو احسن الحسنات کہا جاتا ہے۔ اور توحیدِ ربانی کو رئیس الامور کا لقب دیا جاتا ہے[2]"

ابن قیمؒ اس کو بدلائل ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اسی لئے خدا کا حق بندوں پر یہ ہے کہ اس کی عبادت بجالائیں۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں۔ جیسا کہ حضرت معاذ بن جبل کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے، آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔ اے معاذ! کیا تمہیں معلوم ہے۔ کہ خدا کا بندوں پر کیا حق ہے؟ حضرت معاذ نے جواباً عرض کیا خدا اور اس کا رسول ہی خوب جانتے ہیں۔ آپ نے فرمایا خدا کا بندوں پر یہ حق ہے کہ صرف اسی کی عبادت بجالائیں۔ کسی کو اس کے ساتھ شریک نہ ٹھہرائیں۔

---

[1] اغاثۃ اللھفان۔ ص ۳

[2] اغاثۃ اللھفان ص ۱۵۔

آپ نے پھر دریافت فرمایا کیا تجھے معلوم ہے کہ خدا پر بندوں کا کیا حق ہے؟ معاذ بولے خدا اور رسول ہی بہتر جانتے ہیں۔ فرمایا بندوں کا حق خدا پر یہ ہے کہ وہ انہیں جہنم رسید نہ کرے۔[1]

اسی طرح ابن قیمؒ اپنے بیان کو جاری رکھتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اصطلاح سلوک میں دل کون سے اثرات پیدا کرتا ہے۔ ابن قیمؒ کبھی واضح طور سے بلا واسطہ اس موضوع پر روشنی ڈالتے ہیں اور کبھی تمثیلی انداز میں آنکھ اور دل کے مابین ایک مناظرہ منعقد کرکے اس مسئلہ کی گتھیاں سلجھاتے ہیں۔ اس مناظرہ میں آنکھ اور دل دونوں ایک دوسرے کو ملامت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو گناہوں کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ آخر ابن قیمؒ مسؤلیت کی ذمہ داری قلب پر ڈالتے ہیں۔ کہ آمر اور ناہی کی حیثیت اسی کو حاصل ہے اور باقی حواس اس کے وفادار خادم ہونے سے زیادہ نہیں ہیں۔ یہ مناظرہ جو ابن قیمؒ کی طبع رسا کی پیداوار ہے۔ آپ کے طرز تعلیم و تدریس کے علاوہ اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ آپ حقائق کی علمی و ادبی منظر کشی میں کس قدر ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے اور علمی مسائل کو ایسے جاذب اور دلکش اسلوب بیان میں واضح کرتے کہ قاری دل تھام کر رہ جاتا اور مسئلہ کی تہ تک پہونچ کر ہی دم لیتا۔[2]

دل کو مسؤل اور جواب دہ قرار دینے میں ابن قیمؒ کا نظریہ صدق و صواب کا حامل ہے کیونکہ آنحضورؐ کا ارشاد گرامی ہے:۔

"جسم انسانی میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے۔ اگر وہ ٹھیک ہو جائے تو سارا نظام جسمانی سدھر جاتا ہے اور اگر وہ بگڑ جائے تو سارا جسم بگڑ جاتا ہے اور وہ دل ہے۔"

---

[1] کتاب مذکور ص ۱۶۰

[2] اس مناظرہ کے لئے دیکھئے روضۃ المحبین ص ۱۰۸

۳۵۔ ترکِ دُنیا اور ترغیبِ آخرت

ابن قیمؒ انسان کو مادیات سے چھڑا کر اسے عالمِ روحانی کی طرف لے جانا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ آپ کے لذت کو تین اقسام میں منقسم کرنے سے واضح ہوتا ہے۔ وہ تین قسمیں حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ لذتِ جسمانی۔

۲۔ خیالی وفرضی لذت۔

۳۔ روحانی لذت۔

پہلی قسم:۔ جسمانی لذت کا تعلق کھانے، پینے اور مجامعت کرنے سے ہے۔ اس میں انسان اور حیوان سب شریک ہیں۔ اس لذت کے حصول سے انسان میں کوئی کمال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ کم درجہ کے حیوانات بھی اس لذت سے بہرہ یاب ہوتے ہیں اور اگر لذت سے بہرہ اندوز ہونا انسانی لذت کا باعث ہوتا تو محمد صلے اللہ علیہ وسلم میں کھانے پینے اور مجامعت کا وصف دوسروں کی نسبت زیادہ ہوتا۔ جب معاملہ اس کے برعکس ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حصولِ لذت انسان کی لذت میں شامل نہیں۔ لذت اس وقت کمال کی موجب ہوتی ہے جب اس سے عظیم دائمی لذت کے حصول میں مدد ملتی ہو۔[1]

دوسری قسم:۔ وہمی وفرضی لذت لوگوں پر اپنی ریاست وعظمت جتانے کی لذت ہے۔ اس لذت کے طالب سابقہ لذت کے متلاشیوں کی نسبت اشرف ہوتے ہیں مگر اس لذت میں راحت وسکون کے مقابلہ میں مشقت وتکلیف زیادہ ہوتی ہے۔ کیونکہ جن لوگوں پر وہ اپنی عظمت ظاہر کرتا ہے وہ سب اس کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس میں حقیقی لذت حاصل نہیں ہوتی اگرچہ نفس انسانی کسی حد تک خوش ہو جاتا ہے۔

---

[1] روضۃ المحبین ص ۱۷۹۔

تیسری قسم :- عقلی و روحانی لذت علم و معرفت، کرم و جود، عفت و شجاعت، صبر و حلم و مروت اور خدا کی معرفت اور محبت سے موصوف ہونے کی لذت ہے۔ کسی عارف کا قول ہے۔

"بیچارے دنیا دار لوگ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اور اس کی نعمتوں سے محظوظ نہ ہو سکے۔ کسی نے پوچھا آپ کن نعمتوں کا ذکر کر رہے ہیں؟ انہوں نے کہا خدا کی محبت اور اُنس، اس کی ملاقات کا شوق اور اس کے اسماء و صفات کی جان پہچان۔"

ابن قیم کا قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ ابن قیم انسان کو ان مادیات سے چھڑانا چاہتے ہیں جو روحانی بلندی کے حصول میں سنگِ راہ ہیں۔ ان مادیات میں انسان کو کوئی امتیازی خصوصیت حاصل نہیں بلکہ انسان و حیوان سبھی اس سے بہرہ یاب ہیں اور اس سے اپنی شہوتِ اکل و شرب اور جماع کو تسکین دیتے ہیں۔ اسی طرح ابن قیم انسان کی حبِ نمود و نمائش کو روکنا چاہتے ہیں جو انسان کی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے۔ مگر طبعی امور سے نجات حاصل کرنا بازیچۂ طفلاں نہیں بلکہ بڑا دشوار کام ہے۔ کیونکہ یہ امور انسان کی فطرت ثانیہ ہیں۔ البتہ کسی حد تک ان کی تقویم و تعدیل ممکن ہے۔ حق بات یہ ہے۔ کہ انسان اپنے مفاد کے لیئے جو جد و جہد کرتا ہے مثلاً کھانے پینے اور دوسروں پر تفوّق حاصل کرنے میں اس میں کسی طرح بھی کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ اس کی فضیلت کا انحصار صرف ان امور پر ہے۔ جن سے دوسروں کو فائدہ پہنچتا ہو مثلاً جود و کرم، شجاعت و عدل اور اصلاح باہمی اور علاوہ ازیں وہ اخلاق و آداب جن کی معاشرہ کو ضرورت ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ خدا کی محبت ہر ذی روح کا منتہائے مقصود ہے۔ ذاتِ الٰہی کی محبت انسان میں کامل اطاعت و انقیاد کا جذبہ پیدا کرتی ہے۔ اور انسان ایک لمحہ کے لیئے بھی خدا سے غافل رہنا گوارا نہیں کرتا۔

اخلاق کے باب میں نیا اضافہ :- ابن قیم نے صرف تصوف کی اصطلاحات کو ہی شرح و بسط سے بیان نہیں کیا بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اخلاق و آداب میں قابل قدر اضافہ بھی کیا ہے اور وہ یہ کہ آپ مروّت کو بھی منازل تصوف میں شمار کرتے ہیں۔ جس میں آپ منفرد ہیں اور کسی ماہر تصوّف نے مروّت کا ذکر تک نہیں کیا۔ ہروی بھی مطلقاً اسے بیان نہیں کرتے۔ ابن قیم اخلاق کی تقسیم میں مروت پر روشنی ڈالتے اور اس کی حقیقت واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"مروت کی حقیقت ادنیٰ اور رذیل اقوال اخلاق اور اعمال سے احتراز کرنا ہے"
ابن قیمؒ کے نزدیک مروّت کے تین درجات ہیں:۔

اوّل :۔ انسان کی اپنی ذات سے مروّت اور وہ یہ ہے کہ اپنے نفس کو اخلاق حسنہ پر ابھارا جائے اور اخلاق رذیلہ سے باز رکھا جائے۔

دوم :۔ مخلوقات سے مروّت اور یہ لوگوں کا ادب واحترام بجا لانا اور ان سے حسن سلوک سے پیش آنا ہے۔

سوم :۔ خدا سے مروّت: اور وہ یہ ہے کہ ہر لحظہ خداوند تعالےٰ سے حیاء کی جائے اور امکانی حد تک اخلاقی نقائص کو دور کیا جائے [1]

تصوّف پر ابن قیمؒ کے اثرات بیان کرنے کے بعد ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ابن قیمؒ کے یہاں معرفت و محبّت کے مابین کس قسم کا رابطہ پایا جاتا ہے اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے۔

---

[1] حوالہ مذکور ص ۱۹۷ - ۱۹۸ -

۵۴ ــــ معرفت و محبت کا ربط و تعلق اور ابن قیم

۱۔ معرفت کی فوقیت محبت پر: اس باب کو ختم کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم ابن قیمؒ کے نزدیک معرفت و محبت کا ربط و تعلق واضح کریں۔ ابن قیمؒ کا قاری اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ آپ کے نزدیک معرفت محبت کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ علماء منطق اسی کے قائل ہیں اور یہ چیز یوں بھی فطرت و طبیعت کے تقاضا کے مطابق ہے۔ کیونکہ دوسرے کے ساتھ روابط استوار کرتے ہیں سب سے پہلے معرفت (جان پہچان) کا مرحلہ پیش آتا ہے۔ انسان جب اس سے فارغ ہوتا ہے تو دوسرے کے متعلق ایک رائے قائم کر لیتا ہے اور اس میں ایسے اوصاف دیکھتا ہے۔ جن کی بنا پر وہ اس کی نگاہ میں محبوب ہو جاتا ہے تو اس سے محبت کرنے لگتا ہے اور اس کی محبت میں فنا ہو جاتا ہے۔

۲۔ معرفت کی تقدیم ابن قیمؒ کی نگاہ میں: ابن قیمؒ اس نظریہ کی صداقت پر اصرار کرتے اور اپنی مختلف کتابوں میں اسے دہراتے ہیں۔ ہم ذیل میں آپ کی مختلف تصانیف کا ملخص آپ کی تصنیف مدارج السالکین سے پیش کرتے ہیں۔

ابن قیمؒ رقمطراز ہیں:۔

"مدعو الیہ (ذات حق) کے اوصافِ کمال اور اس کے اسماء حسنیٰ کے حقائق دلوں کو اس کی محبت کی جانب کھینچتے اور اس کی ملاقات کا شوق پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ دل ہمیشہ اسی چیز کی محبت میں مگن ہوتا ہے جسے پہچانتا ہو جس سے ڈرتا ہو، جس سے اس کی امیدیں وابستہ ہوں۔ جس کا وہ مشتاق ہو، جس کے قرب سے لذت اندوز ہو اور جس کے ذکر سے اطمینان قلب حاصل کرتا ہو۔ کیونکہ وہ اس کی صفات کی بنا پر اس کی پہچان حاصل کرتا ہے جب کسی

وجہ سے صفات کی معرفت میں حجاب حائل ہو جائے تو جو چیزیں معرفت کے ساتھ مشروط و ملزوم ہوتی ہیں وہ بھی ممتنع ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ ملزوم اور مشروط لازم اور شرط کے بغیر نہیں پایا جا سکتا[1]،،

ذکر کردہ عبارت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:۔

اوّل:۔ اول یہ کہ صفات خداوندی کی معرفت حاصل کرنے سے دلوں میں خدا کی محبت اجاگر ہوتی ہے۔ کیونکہ ہمیشہ دل اسی سے محبت کرتا ہے۔ جسے جانتا پہچانتا ہو اور اس میں اپنی رغبت کا سامان پاتا ہو۔

دوم:۔ دوسرا یہ کہ جو شخص صفات باری تعالیٰ کی معرفت سے بیگانہ ہو وہ محبت کو حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ معرفت محبت کی اوّلین شرط ہے اور شرط کے مفقود ہونے سے مشروط کا فقدان ناگزیر ہے۔

ابن قیمؒ اپنی کتاب اغاثۃ اللھفان میں اسی مضمون کو ایک دوسرے اسلوب بیان میں ادا کرتے ہیں:۔

،، دل میں دو قوتیں پائی جاتی ہیں:۔

۱۔ علم و تمیز کی قوت۔

۲۔ محبت و ارادہ کی قوت۔

"دل کی صلاحیت و کمال کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے مفاد کے لئے دونوں قوتوں سے کام لے۔ علم و تمیز کی قوت کو حق کا فہم و شعور حاصل کرنے اور حق و باطل کے مابین امتیاز قائم کرنے کے لئے استعمال کرے۔ محبت و ارادہ کی قوت سے طلب حق اور اسے باطل کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا کام لے۔ اس سے واضح ہوا کہ حق کی معرفت حاصل نہ کرنا گمراہی ہے جو اس کی معرفت حاصل کر کے غیر کو اس پر ترجیح دے وہ بارگاہِ لایزال میں معتوب و مغضوب ہے اور جو پہچان کر اس کی پیروی کرے وہ منعم علیہ ہے[2]،،

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۴۲۲۔

[2] اغاثۃ اللھفان۔

ابن قیم اپنی کتاب "روضۃ المحبین" میں لکھتے ہیں:-

"جو شخص خدا کی معرفت حاصل کر لیتا ہے، دنیا کی کوئی چیز اس کی نگاہ میں خدا سے محبوب تر نہیں ہو سکتی۔ خدا کے ماسوا اسے کسی چیز سے رغبت نہیں رہتی۔ سوائے اس چیز کے جس سے قرب بارگاہِ ایزدی حاصل ہوتا ہے اور خدا تک رسائی حاصل کرنے میں مدد ملتی ہو۔"[1]

ابن قیم کی مذکورہ کتب کے اقتباسات سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ ان کی نگاہ میں معرفت محبت سے مقدم ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے کہ عقل و منطق بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔

۳- امام غزالی اور ابن قیم کا توافق و تطابق:- ابن قیم معرفت کو محبت پر ترجیح دینے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ ان کے پیش رو امام غزالی ہیں جو خود بھی ایک بڑے صوفی تھے۔ اور جنہوں نے تصوف پر بڑا اثر ڈالا ہے۔ وہ قبل ازیں اس نظریہ کا اظہار کر چکے تھے۔ امام غزالی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب احیاء علوم الدین میں اس پر خوب روشنی ڈالی ہے۔ آپ محبت کو معرفت کا ثمرہ قرار دیتے اور فرماتے ہیں کہ محبت کا تصور معرفت و ادراک کے بغیر متصور ہی نہیں۔ جمادات محبت سے اس لئے بیگانہ ہیں کہ وہ ادراک سے محروم ہیں۔ ان کا اصل اقتباس ملاحظہ فرمایئے:-

"محبت معرفت کا ثمرہ ہے۔ معرفت کے منعدم ہونے سے محبت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ اس کے کمزور ہونے سے کمزور اور طاقتور ہونے سے اس میں بھی قوت آ جاتی ہے۔ اسی لئے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

مَنْ عَرَفَ رَبَّہٗ اَحَبَّہٗ وَمَنْ عَرَفَ الدُّنیا زَھِدَ فِیھَا۔" (جو اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے وہ اس سے محبت کرنے لگتا ہے اور جو دنیا کی پہچان حاصل کرتا ہے وہ اس سے بے رغبت ہو جاتا ہے)[2]

---

[1] روضۃ المحبین ص ۴۰۳۔

[2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۷۔

امام غزالی مزید فرماتے ہیں:۔

"یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ محبّت کا تصوّر معرفت و ادراک کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انسان اسی سے محبّت کرتا ہے جسے جانتا پہچانتا ہو یہی وجہ ہے کہ جمادات کو محبت سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ محبّت کرنا زندہ شخص کی خصوصیت ہے جو معرفت و ادراک کی صفت سے بہرہ ور ہو۔[1]"

امام غزالی دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"چونکہ محبّت معرفت و ادراک کے زیرِ اثر ہوتی ہے۔ لہٰذا حواس کی تقسیم کے ساتھ ساتھ محبت بھی مختلف قسموں میں بٹ جاتی ہے۔ ہر حس کا ایک جداگانہ ادراک ہوتا ہے اور ہر ایک کی علیحدہ لذت ہوتی ہے۔ مثلاً آنکھ کی لذّت حسین و جمیل صورتوں کا دیکھنا ہے۔ کان کی لذت خوش آئند نغمات کا سننا ہے۔ قوتِ شامہ کی لذّت خوشبو کا سونگھنا ہے۔ قوتِ ذوقیہ کی لذّت مزے دار کھانوں کا تناول کرنا ہے۔ قوّتِ لامسہ نرم و ملائم اشیاء کو ٹٹول کر لذّت اندوز ہوتی ہے۔ غزالی حدیث نبوی سے استنباط کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا مجھے دنیا کی تین چیزیں محبوب ہیں:

۱۔ خوشبو۔

۲۔ عورتیں۔

۳۔ مجھے نماز میں سُرورِ قلب حاصل ہوتا ہے۔

خوشبو کے محبوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک لذت پائی جاتی ہے۔ جس کا تعلق قوت شامّہ سے ہے۔ عورتیں اس لئے محبوب ہیں کہ ان میں جو لذت پائی جاتی ہے۔ اس کا ادراک آنکھوں سے کیا جاتا ہے۔ نماز کے محبوب ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس میں ایک لذّت موجود ہے جسے چھٹے حاسّہ سے محسوس

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۹۴

کیا جاتا ہے اور وہ دل یا نور یا عقل ہے۔ غزالی کا خیال ہے کہ چھٹا حاسہ بمقابلہ حواس کے مقابلہ میں بہت قوی تر ہے حواس خمسہ میں انسان و حیوان سبھی شریک ہیں مگر یہ چھٹا حاسہ صرف انسان کے ساتھ مختص ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو انسان کو حیوانات پر کوئی فضیلت حاصل نہ ہوتی۔[1]

امام غزالی رقمطراز ہیں:-

"باطنی بصیرت و فراست ظاہری بصارت کے مقابلہ میں قوی تر ہے۔ قلب میں جو قوت ادراکیہ پائی جاتی ہے وہ آنکھ سے زیادہ ہے۔ عقل جن معانی کا ادراک کرتی ہے ان کا حسن و جمال ظاہری نگاہ سے دیکھی جانے والی حسین و جمیل صورتوں سے کہیں بڑھ کر ہے۔ پس قلب ان عظیم روحانی امور کا ادراک کرتا ہے جو ظاہری حواس کی رسائی سے باہر ہیں ان سے حاصل شدہ لذت زیادہ کامل اور بلیغ ہوگی۔ طبع سلیم اور عقل صحیح کا میلان بھی اس کی جانب زیادہ ہوگا۔ محبت کا مطلب بھی یہی ہے۔ کہ جس چیز کے ادراک میں لذت پائی جاتی ہو اس کی طرف میلان و رجحان کا اظہار کیا جائے۔ اس سے واضح ہوا کہ ذاتِ خداوندی کی محبت سے انکار کرنا قطعی طور پر بے بنیاد ہے۔ اور صرف اسی شخص کو اس سے مجال انکار ہوگی جو حیوانات کی طرح بے حس و حرکت بیٹھے رہنے کا عادی ہو اور اسے ظاہری حواس کی حدود سے آگے بڑھنا گوارا نہ ہو۔[2]"

امام غزالی کے ارشادات کا لُبِّ لُباب:-

(۱) امام غزالی کے زاویۂ نگاہ کے مطابق معرفت محبت سے مقدم ہے۔ کیونکہ محبت معرفت کا ثمرہ و حاصل ہے۔ لہٰذا محبت کا تصور معرفت حاصل کرنے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ معرفت سے بہرہ یاب ہونا انسانی خاصہ ہے لہٰذا جمادات میں معرفت اور محبت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] حوالہ مذکور ص ۲۴۳۔

[2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۳۔

۲۔ انسان چھٹے حاسہ یعنی دل کے ذریعہ معرفت حاصل کرتا ہے۔ جب معرفت کا تحقق ہو جاتا ہے تو اس سے محبت کا ظہور ہوتا ہے۔ انسان چھٹے حاسہ میں منفرد ہے باقی حیوانات اس سے محروم ہیں۔ بخلاف ازیں حواس خمسہ سب میں پائے جاتے ہیں ہر حاسہ اپنے مناسب حال اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ بعض مدرکات سے وہ لذت یاب ہوتا ہے اور ان کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ جس طرح حواس خمسہ لذت یاب ہونے کے بعد اپنے اندر میلان اور محبت پیدا کرتے ہیں۔ اس طرح خدا کی معرفت اور اس کی صفات کا ادراک کرنے سے دل محظوظ ہوتا ہے۔ پھر اس معرفت اور ادراک کا نتیجہ محبت خداوندی کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔

خاتمہ

۵۵ـ نتائج وگذارشات

خاتمہ میں ان آثار ونتائج کا تذکرہ پیشِ نظر ہے جن تک مجھے رسائی حاصل ہوئی۔ اس کے علاوہ چند گذارشات بھی پیش کرنا چاہتا ہوں۔ نتائج حسب ذیل ہیں:

۱۔ ابن قیم کے عہد میں سیاسی بیداری:- سابقہ ذکر کردہ حقائق سے ظاہر ہوتا ہے کہ مملوک سلاطین کے عہد میں جو سیاسی زندگی بلاد مصر وشام پر چھائی ہوئی تھی۔ اس کے نتیجہ میں مسلمانوں میں بیدار مغز لوگوں کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہوا جن سے حکام بالا بھی مرعوب رہتے تھے اور ان سے مشورہ کئے بغیر کوئی کام انجام نہ دیتے تھے۔

۲۔ مملوک سلاطین کی علم نوازی:- علم کا پودا ہمیشہ ان مخلص حکام کے زیر سایہ پروان چڑھتا ہے جو اس کی حفاظت ونگہداشت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتے ہوں اور ان علماء کے ہاتھوں پھلتا پھولتا ہے جو علم وادب میں ماہرانہ بصیرت رکھتے ہوں۔ مملوک سلاطین کے زمانہ میں یہی ہوا۔ اس عہد میں علم کو خوب خوب ترقی ہوئی آنے والے ادوار میں اس کے بڑے خوش آئند ثمرات ظہور میں آئے۔ علماء کے نتائج فکر سے مختلف علوم وفنون میں تصانیف کی وہ بھرمار ہوئی کہ لائبریریاں بھر گئیں۔ اس کا سبب یہ تھا کہ مملوک سلاطین اس حقیقت سے بخوبی آشنا تھے کہ علم تحفظ مملکت کے لئے ایک عظیم فصیل اور ستون کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے علماء کی حوصلہ افزائی شروع کر دی انہیں اپنا مقرب خاص بنایا۔ ان کو بڑی گراں بہا تنخواہیں دینی شروع کر دیں۔ علماء نے بھی اس علمی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اس نقصان عظیم کی تلافی کے لئے ہمہ تن تیار ہو گئے جو سقوطِ بغداد کے بعد علمی ورثہ کو پہونچا تھا۔

۳- ابن تیمیہ و ابن قیم کی اصلاحات:- جمال الدین افغانی نے اگر اصلاح معاشرہ کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی تھی تو ان سے قبل ایک عظیم مصلح یعنی شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی اصلاح معاشرہ کا بیڑا اٹھایا تھا آپ نے حکام کو رعایا کی فلاح و بہبود کے لئے کوشاں رہنے پر مجبور کیا۔ دوسری جانب علماء کو مشورہ دیا کہ وہ اپنے وقار کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ سیاسی امور سے کنارہ کش نہ رہیں بلکہ اس میں سلاطین کے ساتھ سہیم و شریک ہوں آپ نے سیاسی مسائل سے متعلق ایک کتاب بنام السیاسۃ الشرعیہ فی اصلاح الراعی والرعیۃ تصنیف کی۔ ابن تیمیہ کے بعد ان کے لائق شاگرد ابن قیم نے اس گراں قدر امانت کا بار سنبھالا اور اپنے محترم استاذ کی ہموار کردہ راہ پر گامزن ہوئے۔ آپ مسلمانوں کے عقائد کی اصلاح کے درپے ہوئے اور دین اسلام اور سلف صالحین کے اس پاکیزہ طرز فکر و نظر کی دعوت دیتے تھے جو کج رو لوگوں کے انحراف اور باطل پیشہ لوگوں کے توہمات سے یکسر پاک تھا۔

۴- تاریخ ولادت و وفات:- ابن قیم ۷ ماہ صفر ۶۹۱ھ مطابق ۱۲۹۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۳ رجب ۷۵۱ھ مطابق ۱۳۵۰ء میں وفات پائی۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کا یہ بیان صحیح نہیں کہ آپ ۶۹۱ - ۷۵۱ ہجری مطابق ۱۲۹۲ - ۱۳۵۶ عیسوی تک بقید حیات رہے۔ کیونکہ اس کی صحت تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ آپ نے ہجری سن کے اعتبار سے ساٹھ سال کی عمر پائی اور سن عیسوی کے پیش نظر آپ کی عمر چونسٹھ (۶۴) برس بنتی ہے۔ حالانکہ اس میں صریح تناقض پایا جاتا ہے۔

۵- عربی زبان و ادب میں مہارت:- سابقہ بیانات سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ ابن قیم صرف شرعی علوم کے ہی ماہر یگانہ نہ تھے بلکہ عربی زبان و ادب میں بھی یکتا تھے۔ یہاں تک کہ فن بلاغت کی امہات الکتب کے درس و مطالعہ کے بعد آپ نے علم بلاغت میں "کتاب الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علم البیان" نامی کتاب تصنیف کی اور سابقہ کتب کے مضامین کے علاوہ اس میں بیش قیمت معلومات کا اضافہ کیا اور عربی زبان کے اسرار و رموز بیان کئے۔

۶- حریت فکر و عدم تقلید:- ابن قیم ایک حریت پسند اور خود اعتمادی سے بہرہ ور مفکر تھے۔ اپنے فکر سے کام لیتے اور کسی دوسرے

کی پابندی نہ کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اپنے محترم استاذ ابن تیمیہ کے قول کو بھی بعض اوقات تسلیم نہیں کرتے تھے۔ جب آپ کو ابن تیمیہ کے قول سے ارجح قول مل جاتا تو اسے چھوڑ دیتے۔ باب اول میں "شخصیۃ" کے عنوان کے تحت اس کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ ابن قیم کی شخصیت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں کے اقوال کو خاطر میں نہ لانا اور ان کو ترک کر دینا ان سے کچھ بعید نہیں۔ کیونکہ آپ حریتِ فکر و نظر کے زبردست داعی تھے اور یہ دعوت آپ کا وہ نصب العین تھا جس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے آپ عمر بھر کوشاں رہے۔

۷۔ استاد و شاگرد کے خصائصِ ممیزہ:۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم کا قاری اس حقیقت سے بخوبی آشنا ہے کہ استاد شاگرد دونوں میں کافی فرق پایا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ معارضہ کرتے وقت طبعاً پرجوش اور تیز مزاج واقع ہوئے ہیں جب کہ ابن قیم مقابلتہً نرم مزاج اور متوازن ہیں۔ ابن تیمیہ میدان حرب و قتال کے بھی ذوق آشنا تھے اور رہوارِ قلم کی جولانیوں سے بھی بہرہ یاب تھے۔ مہارتِ جنگ کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے دشمنوں کے مقابلہ میں فتح پائی۔ دوسری جانب علمی و ادبی کاوشوں کے ثمرہ میں آپ نے فقہ و عقائد اور تصوف پر بیش قیمت کتب کا ذخیرہ باقی چھوڑا۔ مگر ابن قیم نے ان علمی مسائل کو بڑے صبر و سکون اور حلیمانہ انداز میں حل کیا۔ اس کے دو اسباب تھے۔

اول :۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ابن تیمیہ طبعاً تند مزاج تھے جب کہ ابن قیم ان کی نسبت بردبار اور متوازن تھے۔ لہٰذا ابن تیمیہ کی طبعی حدت و شدت اور ابن قیم کی اعتدال پسندی اس امر کی متقاضی ہوئی کہ وہ اپنے مخالفین سے نپٹنے میں بھی اپنے اپنے طبعی تقاضوں کے مطابق رویہ اختیار کریں۔

دوم :۔ اس کی دوسری وجہ ان دونوں اکابر کے مختلف ظروف و احوال تھے جب ابن تیمیہ نے اپنے اعداء و خصوم کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا تو اس وقت شدید مخاصمت پائی جاتی تھی۔ ابن قیم کا دور آیا تو یہ حدت بڑی حد تک فرو ہو چکی تھی۔ اس کی بنا پر ابنِ قیمؒ اپنے علمی معارضات میں بڑے معتدل اور متوازن تھے۔ آپ دوسروں کے اقوال کو بڑے صبر و سکون سے رد کر دیتے۔ موافق شرع آراء و افکار کو اخذ کرتے اور شرع کے مخالف اقوال کو مردود سمجھ کر پھینک دیتے۔

۸- اتباعِ کتاب وسنّت :-

چند مقاصد ابن قیّم کی جولانیٔ فکر ونظر کی آماجگاہ تھے۔ اور ابن قیّم کو انہیں پایۂ تکمیل تک پہونچانے کی فکر دامنگیر رہتی تھی۔ مختلف مکاتبِ فکر کے اختلافات واضطرابات نے ابن قیّم کے دور میں مسلمانوں میں جو مذہبی اور سیاسی ضعف پیدا کر دیا تھا وہ ابن قیّم کے لئے مزید تازیانۂ عبرت ثابت ہوا اور آپ یہ سمجھنے پر مجبور ہوئے کہ مسلمان جس ضعف وانتشار کا شکار ہوئے ہیں، اس کا ازالہ صرف اتحادِ فکر ونظر اور ترکِ اختلافات ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ یہ اختلافات ذہن وعقل پر چھاگئے تھے اور انہوں نے ایک بدترین تعصب کی صورت اختیار کر لی تھی۔ ابن قیّم کا مخلصانہ نقطۂ نظر یہ تھا کہ اس دور میں بھلائی کا واحد طریقہ اسلاف کی طرح کتاب وسنت کو فیصل قرار دینے اور اس کے ماسوا کو چھوڑ دینے میں مضمر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے اپنے محترم استاد ابن تیمیہ کی طرح عقائدِ سلف کو اپنے لئے مشعلِ راہ بنایا اور اسی راہ پر گامزن ہوئے۔

ان دونوں اکابر نے کتاب وسنت کی نشر واشاعت اور ان کے ماسوا کے خلاف نبرد آزما ہونے میں اپنی زندگی صرف کر دی۔ ابن قیّم کی اوّلین آماجگاہِ فکر ونظر طریقِ سلف کی دعوت تھی۔ کیونکہ سلف کا طرزِ فکر ہی اصلِ دین کی نمائندگی کرتا ہے جو ہر طرح کے گمراہ کن آراء وافکار سے منزّہ تھا۔ وہ فکری جمود وتعطّل بھی ابن قیّم کی پریشانی کا موجب ہوا جس نے عقل انسانی پر محیط ہو کر اسے راحت وآرام کا خوگر کر دیا۔ عقل بے کار ہو کر رہ گئی اور لوگوں کو تقلید کی لت پڑ گئی۔ چنانچہ آپ نے اس کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا اور حریّتِ فکر ونظر اور ترکِ تقلید کی دعوت دینے لگے۔ ان کے دور میں ایک اور فتنہ نے سر اٹھایا جیلہ جات کے نام سے حقائق کو بگاڑا جانے لگا اور شرعی احکام کو کھیل کود سے زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ چنانچہ آپ اس کے خلاف بھی نبرد آزما ہوئے اور اپنے دلائل کے تیروں سے اسے چھلنی کر دیا۔ ابن قیّم کا نصب العین یہ بھی تھا کہ صرف شریعت کے ظاہری احکام پر ہی عمل نہیں کرنا چاہیئے بلکہ دین کی اصل روح کو سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیئے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے اصلاحِ عقائد کے پہلو بہ پہلو فقہی اصلاحات کا بیڑا بھی اٹھایا تھا۔ عقائد وفقہ کے میدان میں آپ کو جو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی وہ تاابد آپ کی فضیلت وعظمت کی آئینہ دار ثابت ہوئی۔

۹۔ حیلہ جات کا ابطال:۔ ابن قیّم نے جب دیکھا کہ حیلہ جات کے نام سے شرعی احکام و مسائل کا مذاق اڑایا جا رہا ہے۔ شارع کے مقاصد کو قربان کر کے حیلہ سازوں کی من مانی خواہشات کو پورا کیا جا رہا ہے تو ان کی پریشانی کی حد نہ رہی کیونکہ شرعی احکام فلاح و مصلحت کے تقاضا کے تحت مشروع ہوئے ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ کا مقصد فقراء کی دست گیری اور اعانت ہے۔ منہیات سے اس لئے روکا گیا کہ ان سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اوامر مثلاً زکوٰۃ کو ساقط کر دیا جائے یا محرمات مثلاً ربا کو جائز قرار دیا جائے تو شارع کا مقصد فوت ہو جائے گا مگر حیلہ گروں کے لئے یہ امر باعث خوشنودی ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قیّم دلائل و براہین کے اسلحہ سے مسلح ہو کر ان حیلہ گروں کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔

۱۰۔ ابن قیّم کی دِقّتِ نظر و فکر:۔ ابن قیّم کے نظریات میں بڑا عمق پایا جاتا ہے۔ اسی دقت فکر و نظر کا نتیجہ ہے کہ آپ عقود میں میانہ روی کو معتبر سمجھتے ہیں اور سابقہ شرائط اور ذرائع کو بے کار نہیں تصور کرتے۔ امام شافعی اس کے خلاف ہیں۔ ان کا قول ہے:۔

> "ایک عقد صرف عقد ہی سے فاسد ہوتا ہے کسی متقدم یا متاخر چیز سے اس میں فساد پیدا نہیں ہوتا۔ یوں کہنے سے عقود میں فساد پیدا نہیں ہوتا کہ یہ ذریعہ ہے یا اس میں نیّت کی خرابی پائی جاتی ہے۔"

اس کے برخلاف شروط متقدّمہ اور مقاصد و ذرائع ابن قیّم کے یہاں معتبر ہیں۔ وہ اس مقولہ پر عمل کرتے ہیں کہ پرہیز علاج سے بہتر ہوتا ہے۔ میں نے ابن قیّم کے نظریہ کو ترجیح دی اور اس کا سبب یہ ذکر کیا تھا کہ اشیاء کے حقائق پر اعتنا کیا جاتا ہے۔ ان کی ظاہری شکل و صورت پر نہیں۔ آخر ایسے معاملہ کو کیونکر جائز ٹھیرایا جا سکتا ہے، جس کا مقصد ایک ممنوع کام کا ارتکاب ہو۔ یا اس سے پہلے کوئی ممنوع شرط پائی جاتی ہو۔ اگرچہ فی الحال وہ ایسی شرط سے خالی ہو۔ قبل ازیں عرض کیا جا چکا ہے کہ ہمیں سطحی النظر نہیں ہونا چاہیئے بلکہ عدل و انصاف کی روشنی میں مختلف امور کا موازنہ کرنا چاہیئے۔ ان کی تہ تک پہونچنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اور ان کے ظاہر سے فریب خوردہ نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ بعض امور آغاز کار ہی سے قبیح ہوتے ہیں۔ اور ان کا مقصد بھی اچھا نہیں ہوتا۔ دَورِ جدید کے علماء امام شافعی کے نظریہ کو شریعتِ اسلامیہ کی مادی تعبیر سے موسوم کرتے ہیں۔ امام شافعی شریعت

اسلامیہ کے اصول و فروع اور قضایا کی ظاہری توضیح کرتے ہیں اور اس سے آگے نہیں بڑھتے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام شافعی یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں۔ کیونکہ ظاہر کو چھوڑ کر غیر ظاہر کو مراد لینا ایک وہمی اور فرضی بات ہے۔ اس میں خطا کا احتمال زیادہ ہے اور صواب کم ہے۔ ظاہر ہے کہ احکام شریعت کا تعلق امور مطروہ سے ہوتا ہے غیر مطروہ سے نہیں۔

۱۱۔ دینی رُوح کا فہم و شعور:۔ ابن قیم دین اسلام کی اصلی روح کو سمجھنے کے بڑے دلدادہ تھے۔ ان کی انتہائی آرزو یہ تھی کہ ان کی یہ دعوت صدا بصحرا ثابت نہ ہو اور مسلمان اس پر بڑے ذوق شوق سے لبیک کہیں، دین کی روح کو سمجھیں اور اس کے تقاضوں پر عمل پیرا ہوں۔ مقاصد پر عمل کرنے، شروط متقدمہ کو باطل ٹھہرانے اور محرّمات کے ذرائع کا انسداد کرنے میں آپ کی اس دیرینہ آرزو کا عملی مظاہرہ ہوا۔ ابن قیّم کی ان فقہی موشگافیوں سے حنبلی فقہ میں بڑی سہولت اور لچک پیدا ہو گئی اور وہ صرف امور کی ظاہری شکل و صورت ہی پر جامد نہ رہی۔ بلکہ حنبلی فقہ کی روشنی میں امور کا فیصلہ صادر کرتے وقت ان کے نتائج و اسباب کو بھی پیشِ نظر رکھا جاتا اور وسائل کو حرام ہوں یا حلال مقاصد کا حکم دیا جاتا۔

۱۲۔ حُرّیتِ متعاقدین کا نظریہ:۔ فقہاء حنابلہ حُرّیت تعاقد کے اصول کو ایک فقہی قاعدہ کی حیثیت سے مانتے ہیں۔ ان کی رائے میں بائع و مشتری اپنی پسندیدہ شرائط کے مطابق جو معاملہ چاہیں طے کریں۔ بشرطیکہ وہ عقود و شرائط کسی امر حرام پر مشتمل نہ ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں متعاقدین کا ارادہ معتبر ہے۔ یہ فقہی قاعدہ اس آیت کریمہ سے ماخوذ و مستنبط ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" (النساء-۲۹)

اے ایمان والو! اپنے مالوں کو ناروا طریقہ سے مت کھاؤ۔ البتہ اپنے حسب مرضی اگر کوئی تجارتی معاملہ کرنا چاہو تو الگ بات ہے۔

ابن قیّم بھی اسی راہ پر گامزن رہے۔ فقہاء حنابلہ کے مخالفین کی تردید کرنے اور بتانے کہ حریت متعاقدین پر پابندی عائد کرنا اور اسے محدود ٹھہرانا شریعتِ اسلامیہ کو نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ ابن قیّم واضح کرتے ہیں کہ عقدِ معاملہ کرنے والوں پر آزادی معاملہ کی راہ بند کر دینا معاملات میں فساد کا موجب ہے۔ آپ عبادات اور معاملات میں فرق کرتے ہیں کہ

عبادات میں اصل عدم جواز اور بطلان ہے۔ اس کے برعکس معاملات میں اصل صحت اور جواز ہے۔ روح شریعت بھی اسی کی مؤید ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات خدا کے ساتھ مخصوص ہیں اور خدا کی عبادت مشروع طریقہ سے ہی کرنا چاہیئے۔ بخلاف ازیں معاملات لوگوں کی ضروریات اور ان کی مصلحت کے لیئے مشروع ہوئے ہیں۔ ان کی مصلحت کے بقار کا تقاضا ہے کہ معاملات کا دروازہ کھلا رکھا جائے اور صرف انہی معاملات کو حرام قرار دیا جائے جن کو شارع نے کسی مقصد کے پیش نظر حرام ٹھیرایا ہو۔

درحقیقت حنابلہ کا یہ فقہی قاعدہ مبنی بر عدل وانصاف ہے۔ کیونکہ معاملات کی آزادی کا نظریہ روح دین سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ دین کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی مصلحتوں کا تحفظ کیا جائے اور ان کی زندگی میں امکانی حد تک نظم و ضبط پیدا کیا جائے۔ لہٰذا لوگوں کی مصلحت کا تقاضا ہے کہ اپنی ضروریات کے پیش نظر معاملات انجام دینے میں انہیں کھلی آزادی حاصل ہو بشرطیکہ وہ کسی حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دینے کے مرتکب نہ ہوں۔

۱۳۔ حنبلی مسلک کی سہولت:۔ حنبلی مسلک بڑا نرم اور سہل ہے اور اس قابل ہے کہ مختلف ادوار میں اس پر عمل کیا جا سکے۔ اس کی سہولت کی بیّن دلیل یہ ہے کہ اس میں قیمت مقرر کیئے بغیر عقد بیع کی اجازت پائی جاتی ہے۔ بائع اور مشتری ایک خاص وقت میں جس عام نرخ پر رضامند ہو جائیں گے وہی نرخ مقرر کر لیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس میں لوگوں کے لیئے بے حد سہولت پائی جاتی ہے۔ امام احمد بن حنبل، ابن تیمیہ اور ابن قیّم اسی کے قائل ہیں۔

۱۴۔ قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ:۔ ابن قیّم کو قرض خواہوں کے حقوق کے تحفظ کا خیال دامنگیر رہتا تھا چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"جب قرض مقروض کے مال پر محیط ہو جائے۔ تو وہ ایسے صدقات دینے کا مجاز نہیں جس سے قرض خواہوں کو ضرر پہونچنے کا خطرہ ہو خواہ حاکم نے اس پر کوئی پابندی لگائی ہو یا نہ لگائی ہو"

ابن قیّم کا یہ نظریہ متعدد فقہار کے خلاف ہے۔ امام شافعی، ابو یوسف اور محمد رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ صرف قاضی مقروض کو معاملات انجام دینے سے روک

سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس پر پابندی لگانے کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ پابندی لگانے سے اس میں کاروبار کی جو صلاحیت پائی جاتی ہے، بے کار ہو کر رہ جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ سے یہ قول منقول ہے "کہ میں مقروض پہ پابندی عائد نہیں کرتا۔ جب مقروض کے ذمہ متعدد اشخاص کا قرض واجب الادا ہو اور قرض خواہ اسے قید کرنا اور اس پر پابندی عائد کرنے کا تقاضا کرتے ہوں تو میں اس پر حجر نہیں کروں گا۔"

اس ضمن میں ابن قیمؒ کا اختیار کردہ نظریہ قرین حق وصواب ہے۔ جب شریعت مصالح کو پیش نظر رکھتی ہے تو ظاہر ہے کہ قرض خواہوں کی مصلحت کا پیش نظر رکھنا دوسروں کی نسبت زیادہ ضروری ہے۔ کیونکہ انھوں نے مقروض کو اپنا مال دے کر اس لئے اس پر احسان کیا تھا کہ وہ اپنے مالی واجبات ادا کرے۔ اب مقروض کو صدقات کی اجازت دینے سے قرض خواہوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔ حالانکہ اسلامی شریعت کسی کے حقوق کو رائگاں نہیں ہونے دیتی۔

۱۵۔ ابن قیمؒ کے اجتماعی نظریات:۔

ابن قیمؒ فقہی مسائل میں غور وفکر کرتے کرتے جدید ترین اجتماعی نظریات تک پہونچے۔

انکا خیال ہے کہ لوگ باہم ایک دوسرے کے کفیل ہیں۔ اس کے نتیجہ میں آپ فضولی (جو از خود کسی کا وکیل بن جائے) کے اعمال کو بھی معتبر سمجھتے ہیں۔ ابن قیمؒ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہر شخص پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ ایسے کام کرے جن میں اجتماعی مصلحت پائی جاتی ہو۔ آج کل کی اصطلاح میں اسے مسؤلیت اجتماعیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ایک شخص کو دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کا حق بھی حاصل ہے۔ بشرطیکہ اس میں دوسرے کی مصلحت مقصود ہو۔ کیونکہ تمام اہل اسلام شخص واحد کی طرح ہیں وہ ایک دوسرے کے معاون اور کفیل ہیں۔ ابن قیمؒ سے یہ قول منقول ہے۔

"اگر اپنے بھائی کے مال میں حفاظت کے نقطۂ نظر سے تصرّف کرنے والے کو معلوم ہو کہ اس کا صرف کردہ مال ضائع ہوگا اور اس کا احسان بے کار ثابت ہوگا تو وہ کبھی ایسا احسان کرنے کی جرأت نہیں کرے گا اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگوں کے مصالح وفوائد ضائع ہو جائیں گے اور وہ ایک دوسرے کے مال کی حفاظت نہیں کریں گے یہ امر پیش نظر رہے کہ جو شریعت تمام عقول وشرائع پر فائق ہے۔ جمیع مصالح کو شامل اور جملہ مفاسد سے

منزہ ہے وہ اس سے اباء کرتی اور اسے تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں"۔

ابن قیمؒ مزید فرماتے ہیں:-

"اگرچہ بعض جامد قسم کے فقیہ اسے تسلیم نہیں کرتے اور اس سے رد کرتے ہیں ان کے خیال میں یہ غیر کی ملکیت میں تصرّف بے جا ہے۔ اس خشک مزاج فقیہ کو اتنا بھی معلوم نہیں کہ خداوند کریم نے تصرّف بے جا کو اس لئے ممنوع قرار دیا تھا کہ اس سے دوسروں کو نقصان پہونچتا ہے مگر یہاں اس کے عین برعکس تصرّف نہ کرنا ضرر رسانی کا موجب ہے"۔

۱۶۔ نصوص سے آغاز بحث:- ابن قیمؒ نے ایک غیر مسبوق اور نرالا اسلوب بیان اختیار کیا۔ آپ کے قبل اور بعد کے فقہاء کسی شرعی مسئلہ کو اپنی علمی بحث کی اساس قرار دیتے ہیں۔ مگر ابن قیمؒ اس کے خلاف نصوص کتاب و سنت کو اپنی بحث کا مرکز و محور بنانے میں انہیں پیش کرتے اور ان سے مسائل استنباط کرتے ہیں۔ آپ کا اسلوب بیان دوسروں کے طرز ذکر و بیان کی نسبت زیادہ سلامت روی پر مبنی ہے۔ کیونکہ اس کی اساس نصوص پر رکھی گئی ہے۔ اس کے برعکس مخالفین کا اسلوب بیان عقلی تقسیمات اور تفریعات کثیرہ کا پلندہ ہوتا ہے۔ ابن قیمؒ کے طرز نگارش کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس سے نصوص کتاب و سنت کا احیاء ہوتا ہے۔ علمی بحث میں ان کی قدر و قیمت کا اظہار ہوتا ہے اور شرعی احکام کے بیان کرنے میں ان کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں مزید براں سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ قاری بیزاری اور اکتاہٹ محسوس نہیں کرتا۔ ابن قیمؒ کا قاری جب مطالعہ کا آغاز کرتا ہے تو اس کی اولین نگاہ ان آثار دشمن پر پڑتی ہے جن پر نور نبوت کی تند و تیز شعاعیں ضیا بار ہوتی ہیں اور کون بدنصیب قاری ایسا ہوسکتا ہے جو شرعی آثار کو پڑھ کر روحانی لذّت و سکون سے محفوظ نہ ہوتا ہو۔

۱۷۔ نصب العین اور اسلوب بیان کی یگانگت:- ابن قیمؒ کے نصب العین اور طریق بحث و نظر میں کامل یگانگت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ آپ کے اہداف و مقاصد کا محور دعوت اجتہاد اور ترک تقلید ہے۔ آپ نے اپنے طریق بحث میں بھی اسے پیش نظر رکھا اور نظر سے اوجھل نہ ہونے دیا۔ آپ بحث کا آغاز نصوص کتاب و سنت سے کرتے ہیں پھر

کثرت سے عقلی و نقلی دلائل لاتے ہیں۔ دوران بحث فقہاء کے آراء و افکار بھی پیش کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے بعض اقوال کی تردید کرتے ہیں اور بعض کو اپنے مسلک کی حیثیت سے اختیار کر لیتے ہیں۔ بعض مقامات پر متوسط قول کو اخذ کرتے ہیں اور دوسرے کو چھوڑ دیتے ہیں۔ مخالفین کے دلائل و براہین بھی ذکر کرتے ہیں اور ان کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیتے ہیں۔ یہ جملہ امور دعوتِ اجتہاد سے ہم آہنگ ہیں۔ ابن قیم اپنے نصب العین کو عملی جامہ پہنانے کا بے پناہ جذبہ رکھتے تھے۔ کیونکہ کسی مصنف کی سب سے بڑی علمی لغزش یہ ہے کہ اپنی علمی و ادبی بحث کے دوران اپنے اختیار کردہ نظریات کو ترک کر دے اور عملاً ان کی پیروی نہ کر سکے۔ اکثر مصنفین اپنے انداز بیان کے لیے بڑا بلند و بالا معیار اور بڑے اونچے درجے کے شرائط مقرر کرتے ہیں۔ مگر انہیں نبھا نہیں سکتے۔ لہٰذا وہ نقاد کی نگاہ میں موردِ طعن و ملامت ٹھہرتے ہیں، مگر ابن قیم اس سے مستثنیٰ ہیں۔ آپ کا مقصد و مطمح اور آپ کے طرزِ نگارش دونوں ایک ہی جانب رواں دواں تھے اور کہیں بھی آپ دوسرے سے جدا نہ ہو سکے۔

۱۸۔ زیادت علی الکتاب:۔

ابن قیم کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ حدیث نبوی ایسے مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے جو قرآن میں مذکور نہ ہوں۔ مثلاً مندرجہ ذیل مسائل صرف حدیث سے ثابت ہیں، قرآن میں ان کا ذکر موجود نہیں۔

۱۔ پھوپھی، بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنا۔

۲۔ رضاع سے ان تمام رشتوں کا حرام ہونا جو نسباً حرام ہوتے ہیں۔

۳۔ حضر کی حالت میں شفعہ و رہن کا جواز۔

۴۔ دادی کو وارث ٹھہرانا۔

۵۔ مسلم اور کافر کے مابین عدمِ توارث۔

۶۔ میت کی پوتی کا اس کی بیٹی کی موجودگی میں ۱/۶ کا وارث ہونا۔

ابن قیم فرماتے ہیں:۔

"حدیث نبوی میں بیان کردہ مسائل جو قرآن میں مذکور نہیں اگر قرآن کے مبینہ مسائل سے زیادہ نہ ہوئے تو کم بھی نہیں ہوں گے اگر نصِ قرآن سے زائد ہر سنت کو رد کر دینے کی گنجائش موجود ہوتی تو اکثر سنتوں کی

سب سنتیں بے کار ہو جاتی ہیں سوائے اس سنت کے جسے قرآن بھی بیان کرتا ہو۔"

ابن قیم کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث قرآن سے زائد مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ اگر کوئی حدیث قرآن سے زائد مسئلہ بیان کرے گی اور ہم اس سے استناد کریں گے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہ ہوگا کہ ہم نے کتاب اللہ کی خلاف ورزی کا ارتکاب کیا۔ کیونکہ قرآن خود سنت سے تمسک کرنے کی تاکید کرتا ہے۔ ابن قیم اپنے نظریہ کے اثبات میں وہ آیات کریمہ پیش کرتے ہیں جن میں اطاعت رسول علیہ السلام کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز وہ احادیث نبویہ ذکر کرتے ہیں جو صراحتہً یہ بیان کرتی ہیں کہ سنت قرآن سے زائد مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ مزید برآں ابن قیم سنت میں وارد شدہ ان احکام سے بھی احتجاج کرتے ہیں جو قرآن میں مذکور نہیں ہیں۔

امام شافعی کا نظریہ بھی یہی ہے کہ سنت زائد عن القرآن ہو سکتی ہے۔

میں کہتا ہوں آخر اس میں حرج ہی کیا ہے؟ کیا رسول علیہ السلام قرآن کے شارح اور ترجمان نہیں ہیں؟ جس طرح آپ نے مجمل عام اور مطلق احکام کی توضیح و تشریح کی۔ اسی طرح ان مسائل و احکام سے بھی تعرض فرمایا جو قرآن میں مذکور نہیں ہیں۔

۱۹۔ مسئلہ طلاقِ ثلاثہ:۔ علماء کا بیان ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ طلاق ثلاثہ کو نافذ کر دیتے تھے، جب کہ عہد رسالت میں ایسا نہیں ہوتا تھا۔ میں نے اس مسئلہ کی وضاحت کر کے اپنا موقف بیان کیا ہے اور اس بات پر روشنی ڈالی ہے۔ کہ آیا حضرت عمر کا فعل عہد رسالت کے موافق تھا یا مخالف۔ بحث و تحقیق سے مندرجہ ذیل نتائج تک پہنچا ہوں۔

۱۔ صحابہ عہد رسالت میں بفحوائے "الطلاق مرتان" صرف ایک طلاق دیا کرتے تھے۔

۲۔ تین طلاق دینے والے کی بیوی اس سے الگ ہو جاتی تھی۔ ابن عباسؓ کا فتویٰ یہی ہے۔

۳۔ حضرت عمرؓ کا یہ فعل عہد رسالت کے بالکل مطابق ہے۔ کیونکہ عہد رسالت میں جو شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دیتا تھا۔ اس کی بیوی اس سے جدا ہو جاتی تھی جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا۔ لہٰذا حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حضرت فاروقؓ کے زمانہ اور عہد رسالت میں صرف یہ فرق تھا کہ عہد رسالت میں تین طلاق دینے

کے واقعات کم پیش آتے تھے۔ البتہ جو شخص تین طلاق دیتا تھا اس کی بیوی مطلقہ ہو جاتی تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اس کا زیادہ رواج ہو گیا تھا جیسکہ حضرت عمرؓ کے درج ذیل قول سے عیاں ہوتا ہے۔

"جس کام میں لوگوں کے لئے ڈھیل پائی جاتی تھی اس میں انہوں نے جلدبازی سے کام لیا۔"

لہٰذا حضرت عمرؓ کے قول کے مخالف رسول ہونے کی کوئی وجہ نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ آپ نے ہنگامی مصلحت کے تحت ایسا کیا تھا۔

۲۰۔ عقائد سلف کی پیروی:۔ ابن قیم عقائد صفاتِ خداوندی اور آیات متشابہات کے بارے میں سلف کے متبع تھے۔ آپ کی رائے دو امور پر مبنی تھی۔

۱۔ تنزیہہ

۲۔ عدم تاویل۔

اَفعال العباد اور حُسن و قبح کے مسائل میں بھی ابن قیمؒ علماء سلف کے پیرو تھے۔

۲۱۔ تصوّف کا تنقیہ و تزکیہ:۔ آپ نے تصوف کو حشو و زوائد سے پاک کرنے کی ٹھانی صوفیہ کے غلط عقائد پر کڑی تنقید کی۔ ان کے مندرجہ ذیل مسائل ابن قیمؒ کی نگاہ میں بے بنیاد تھے۔

۱۔ عقیدہ وحدت الوجود۔

۲۔ شرعی احکام کا اِسقاط۔

۳۔ حقیقت و شریعت کے مابین فرق و امتیاز۔

۴۔ علم کو چھوڑ کر انسانی ذوق کو فیصل تسلیم کرنا۔

۵۔ غیر شرعی عبادات۔

کتاب و سنت کی روشنی میں ان مسائل کا بُطلان ثابت کرنے کے بعد آپ نے صوفیہ کی اصطلاحات کی تعریف و توضیح بیان کی۔ معرفت و سعادت کا نظریہ واضح کیا اور امام غزالی کی طرح معرفت کی فوقیت محبت پر ثابت کی۔ انسان کو مادیات سے چھڑانے کے لئے جدوسعی کی۔ دنیا سے بے رغبتی اور آخرت کی ترغیب کا سبق دیا۔

دو اہم گذارشات:- اختتام کتاب پر میں دو ضروری گذارشات پیش کرنا چاہتا ہوں۔

؎ گر قبول افتد زہے عزّ و شرف

اوّل:- ابن قیّم کی تصانیف میں تکرار بڑی کثرت سے پائی جاتی ہے۔ ایک ہی موضوع کو مختلف و متعدّد کتب میں بیان کیا گیا ہے۔ جس کی بنا پر مندرجات کی یکسانی و یکا نگت ناگزیر ہے۔ مثلاً حُسن و قبح کا مسئلہ "مدارج السالکین"، "مفتاح دارالسعادۃ" اور "شفاء العلیل" تینوں میں مذکور ہے۔ لہٰذا ایک ایسے ادارہ کا قیام ازبس ضروری ہے۔ جو ممدوح کی تصانیف کو بلا تکرار شائع کرنے کا اہتمام کرے۔ اس پر عمل کرنے کی صورت میں ابن قیّم کی تصانیف سے استفادہ کرنا بڑی حد تک آسان ہو جائے گا اور ان کی افادیت میں قابلِ قدر اضافہ کا موجب ہوگا۔

دوم:- دوسری گذارش یہ ہے کہ وہ دلدادگان علم و ادب جو حریّتِ فکر و نظر کے علمبردار مفکّرین مثلاً ابن عبد السلام، علامہ سُبکی اور حافظ ابنِ حجر عسقلانی رحمہم اللہ تعالیٰ کے علمی آثار کی تجدید و احیاء کے درپے ہوں، امکانی حد تک ان کی حوصلہ افزائی کی جائے اور ان کے ساتھ تعاون و ہمدردی کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا جائے۔ اس کے تکمیل پذیر ہونے کی صورت میں درس و مطالعہ کے خواہاں اصحاب لاتعداد علمی فوائد سے مالا مال ہوں گے۔ اور عقائد و فقہ کے میدان میں ان کو وہ بیش بہا علمی موتی ہاتھ لگیں گے جو سالہا سال سے غبار آلود رہے اور کما حقّہٗ ان کی قدر افزائی نہ کی گئی۔ جن لوگوں نے اپنے اپنے مخصوص دائرہ علم و فن کی حد تک تجدید علوم و معارف میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی، وفا و مروّت کا تقاضا ہے کہ ان کی عزت و تکریم کے فریضہ کو بطریق احسن ادا کیا جائے۔

وما توفیقی الّا باللہ علیہ توکلتُ والیہ اُنیب۔

عبد العظیم عبد السلام شرف الدین
کلیۃ دار العلوم جامعۃ القاہرہ
مورخہ ۳۰، دسمبر ۱۹۵۵ء

خاکسار مترجم
غلام احمد حریری، ایم اے
پروفیسر و صدر شعبہ اسلامیات
اسلامیہ کالج لائل پور ۱۳۸۲ھ
۳، مارچ ۱۹۶۳ء شوال المکرم ڈی ۱۱۱ پیپلز کالونی
لائل پور

۵۶۔ مراجع و مآخذ

۱۔ ابوحنیفہ از پروفیسر محمد ابوزہرہ۔

۲۔ اجتماع الجیوش الاسلامیہ علی غزو المعطلۃ والجہمیہ از ابن قیم۔

۳۔ احیاء علوم الدین امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی۔

۴۔ الاختلاف فی اللفظ ابن قتیبہ

۵ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول امام محمد بن علی بن محمد الشوکانی مطبعۃ السعادہ طبع اول ۱۳۲۷ھ۔

۶۔ اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ ابن اثیر۔

۷۔ الاسلام والحضارۃ العربیہ محمد کرد علی۔

۸۔ اسنی المطالب شیخ الاسلام زکریا بن محمد الانصاری، المتوفی ۹۲۶ھ شرح روض الطالب از ابن ابی بکر المقری الیمنی۔

۹۔ ابوالحسن الاشعری از پروفیسر ڈاکٹر حمودہ غرابہ پروفیسر کلیہ اصول الدین۔

۱۰۔ اصول التشریع الاسلامی پروفیسر علی حسب اللہ مطبعۃ العلوم طبع اول ۱۳۷۱ھ

۱۱۔ اصول الفقہ شیخ محمد خضری مرحوم المطبعۃ الرحمانیہ مصر طبع ثانی ۱۳۵۲ھ

۱۲۔ اعلام الموقعین ابن قیم مطبعۃ الکردی۔

۱۳۔ اغاثۃ اللہفان من مصائد الشیطان ابن قیم۔

۱۴۔ اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ابن تیمیہ۔

۱۵۔ الام محمد بن ادریس الشافعی المطبعۃ الامیریہ مطبع بولاق ۱۳۲۱ھ

۱۶۔ الانتصار ابو محمد الخیاط

۱۷۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع علاء الدین ابی بکر الکاسانی حنفی ملقب بملک العلماء

مطبعۃ شرکت المطبوعات العلمیہ طبع اول ۱۳۲۷ھ

۱۸۔ البدایہ والنہایہ عماد الدین ابی الفداء اسماعیل بن عمر کثیر المتوفی ۷۷۴ھ مطبعۃ السعادۃ مصر، طبع اوّل ۱۳۵۱ھ

۱۹۔ البحر المحیط ابو عبداللہ الاندلسی الغرناطی الشہیر بابی حیّان ولادت ۶۵۴ھ وفات قاہرہ ۷۵۴ھ مطبعۃ السعادۃ طبع اول ۱۳۲۸ھ

۲۰۔ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ جرجی زیدان مطبعۃ الہلال طبع سوم قاہرہ۔

۲۱۔ تاریخ بغداد ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی مطبعۃ السعادۃ طبع اول ۱۳۴۹ھ

۲۲۔ تاریخ التشریع الاسلامی شیخ محمد خضری مرحوم مطبعۃ الاستقامہ طبع پنجم ۱۳۵۸ھ

۲۳۔ تاریخ دولۃ الممالیک فی مصر از سر ولیم مویر ترجمہ محمود عابدین وسلیم حسن طبع اول

۲۴۔ تاریخ الفتح الاسلامی فی عہد الرسول وعصر الخلفاء الراشدین وبنی امیہ، پروفیسر محمد فخر الدین مطبعۃ العلوم مصر۔

۲۵۔ تاریخ الممالیک البحریہ ڈاکٹر علی ابراہیم حسن۔

۲۶۔ التبیان فی اقسام القرآن ابن قیّم المطبعۃ الامیریہ مکہ ۱۳۲۴ھ

۲۷۔ تراجم رجال القرنین السادس والسابع شہاب الدین معروف ابو شامہ المقدسی الدمشقی طبع اول ۱۹۴۷ء شائع کردہ سیّد عزت العطار الحسینی۔

۲۸۔ التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق ڈاکٹر زکی مبارک مرحوم مطبع الرسالہ طبع الرسالہ طبع اول ۱۹۳۸ء

۲۹۔ التعریفات سید شریف علی بن محمد الجرجانی مطبعۃ المحمدیہ مصر ۱۳۲۱ھ

۳۰۔ التعریف بالقرآن والحدیث پروفیسر محمد الزفزاف مطبع السنۃ المحمدیہ طبع اول ۱۳۱۱ھ

۳۱۔ تلبیس ابلیس یا نقد العلماء ابن جوزی مطبعۃ السعادہ ۱۳۴۰ھ

۳۲۔ التوفیقات الالہامیہ للواء محمد مختار پاشا مطبعۃ الامیریہ بولاق طبع اول ۱۳۱۱ھ

۳۳۔ ابن تیمیہ پروفیسر عبدالعزیز المراغی مرحوم۔

۳۴۔ ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ طبع اول مطبع دار الفکر العربی

۳۵۔ الجامع لاحکام القرآن ابو عبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی مطبع دار الکتب المصریہ ۱۳۵۶ھ۔

۳۶۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن محمد بن جریر بن کثیر بن غالب ابی جعفر الطبری مطبعۃ المیمنۃ مصر

۳۷۔ صحیح مسلم۔

۳۸۔ جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین سید نعمان خیر الدین الشہیر بابن آلوسی البغدادی۔

۳۹۔ حاشیہ بر کشاف شیخ محمد علیان المرزوقی الشافعی۔

۴۰۔ حاشیۃ الصبان علی الاشمونی مطبع مصطفےٰ محمد۔

۴۱۔ حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلال الدین السیوطی الشافعی المطبعۃ الشرقیہ۔

۴۲۔ ابن حنبل پر وفیسر محمد ابو زہرہ المطبعۃ النموذجیہ مصر ۱۹۴۷ء

۴۳۔ الحیاۃ الروحیہ فی الاسلام ڈاکٹر محمد مصطفےٰ حلمی۔

۴۴۔ الخراج یحییٰ بن آدم القرشی شائع کردہ احمد شاکر طبع ۱۹۲۵ء

۴۵۔ الخطط الجدیدہ التوفیقیہ علی مبارک مرحوم۔

۴۶۔ خطط الشام محمد کرد علی المطبعۃ الحدیثیہ دمشق طبع اول ۱۹۲۵ء

۴۷۔ الخطط المسماۃ بالمواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار تقی الدین احمد بن علی مقریزی مطبعۃ النیل طبع اول ۱۳۲۶ھ

۴۸۔ دائرۃ المعارف الاسلامیہ۔

۴۹۔ الدارس فی تاریخ المدارس از نعیمی مطبعۃ الترقی دمشق۔

۵۰۔ دراسات فی تاریخ الممالیک البحریہ ڈاکٹر علی ابراہیم حسن مطبعۃ الاعتماد ۱۹۴۴ء

۵۱۔ الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ ابن حجر طبع ہند۔

۵۲۔ الرسالۃ امام محمد بن ادریس الشافعی طبع اول مطبع مصطفےٰ البابی الحلبی ۱۳۵۸ھ

۵۳۔ الرسالۃ التدمریہ ابن تیمیہ۔

۵۴۔ الرسالۃ القشیریہ از قشیری مطبع صبیح ۱۹۴۸ء

۵۵۔ رسالۃ القیاس ابن تیمیہ المطبعۃ السلفیہ مصر ۱۳۴۶ھ

۵۶۔ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی شہاب الدین محمود آلوسی ادارۃ الطباعۃ المنیریہ۔

۵۷۔ روضۃ المحبین ونزہۃ المشتاقین ابن قیم۔

۵۸۔ زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ابن قیم مطبع محمد علی صبیح طبع اول ۱۳۵۳ھ

۵۹۔ السلوک المعرفۃ دول الملوک تقی الدین المقریزی مطبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۴ء
۶۰۔ الشافعی پروفیسر محمد ابو زہرہ مطبع مخیمر مصر طبع ثانی۔
۶۱۔ شذرات الذہب فی اخبار من ذہب ابن عماد طبع قاہرہ ۱۳۵۰ھ
۶۲۔ شرح الاشمونی علی الفیہ ابن مالک۔
۶۳۔ شرح سعد الدین تفتازانی علی العقائد النسفیہ۔
۶۴۔ الشرح الکبیر شمس الدین بن قدامہ المتوفی ۶۸۲ھ مطبعۃ المنار طبع ثانی
۶۵۔ شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل ابن قیم المطبعۃ الحسینیہ مصر
۶۶۔ صبح الاعشیٰ قلقشندی المطبعۃ الامیریہ قاہرہ ۱۳۳۳ھ
۶۷۔ شرح صحیح مسلم للنووی طبع اول ۱۳۴۷ھ
۶۸۔ الصدیق ابوبکر ڈاکٹر محمد حسین ہیکل مطبعۃ مصر طبع ثانی ۱۳۶۳ھ
۶۹۔ الصلاۃ واحکام تارکہا ابن قیم مطبع صبیح طبع اول۔
۷۰۔ الصوفیۃ فی الاسلام پروفیسر نیکلسن ترجمہ عربی نور الدین شریبہ
۷۱۔ ضحی الاسلام استاد احمد امین مرحوم۔
۷۲۔ طبقات الحنابلہ ابن رجب مصورہ مخطوطۃ دار الکتب المصریہ
۷۳۔ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ تاج الدین ابو نصر عبد الوہاب ابن تقی الدین السبکی المطبعۃ الحسینیہ قاہرہ طبع اول۔
۷۴۔ الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ ابن قیم مطبعۃ الآداب والمؤید قاہرہ ۱۳۱۷ھ
۷۵۔ عصر سلاطین الممالیک ونتاجہ العلمی والادبی پروفیسر محمود رزق سلیم المطبعۃ النموذجیہ قاہرہ ۱۳۶۸ھ
۷۶۔ العقود الدریہ من مناقب شیخ الاسلام ابن تیمیہ لابن عبد الہادی مطبعۃ حجازی قاہرہ ۱۳۵۶ھ
۷۷۔ عقیدۃ السلف ابو عثمان اسماعیل الصابونی۔
۷۸۔ عیون المسائل الشرعیہ فی الاحوال الشخصیہ پروفیسر علی حسب اللہ مطبعۃ العلوم طبع ثانی ۱۳۷۰ھ
۷۹۔ ابن الفارض والحب الالہی ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلمی مطبعۃ الجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر

طبع اول ۱۹۴۵ء

۸۰۔ فتح القدیر کمال الدین محمد بن عبد الواحد بن الہمام المتوفی ۸۶۱ھ طبع اول مطبع الامیریہ ۱۳۱۵ھ

۸۱۔ الفرق بین الفرق از بغدادی مطبعۃ المعارف مصر۔

۸۲۔ الفروسیۃ الشرعیۃ النبویۃ ابن قیم مطبعۃ الانوار ۱۳۶۰ھ

۸۳۔ الفصل فی الملل والاہواء والنحل ابن حزم مطبعۃ الموسوعات مصر۔

۸۴۔ فصوص الحکم شیخ اکبر محی الدین ابن عربی المتوفی ۶۳۸ھ مطبع الحلبی ۱۳۶۵ھ

۸۵۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت المطبعۃ الامیریہ طبع اول۔

۸۶۔ فوات الوفیات محمد بن شاکر الکتبی المتوفی ۷۶۴ھ طبع مصر ۱۲۶۹ھ

۸۷۔ القاموس المحیط مجد الدین فیروزآبادی مطبع دار المامون ۱۳۵۷ھ

۸۸۔ القرآن الکریم۔

۸۹۔ الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ ابن قیم مطبع التقدم العلمیہ مصر ۱۳۴۴ھ

۹۰۔ الکامل ابو الحسن علی بن ابی الکرم المعروف بابن الاثیر طبع اول۔

۹۱۔ الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی التاویل محمود بن عمر زمخشری مطبع مصطفی محمد ۱۳۵۴ھ

۹۲۔ لسان العرب جمال الدین ابن منظور افریقی مصری طبع اول مطبعۃ الامیریہ بولاق ۱۳۰۰ھ

۹۳۔ اللمع للسراج الطوسی شائع کردہ پروفیسر نکلسن ۱۹۱۴ء

۹۴۔ مجلۃ الازہر۔

۹۵۔ مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبع السنۃ المحمدیہ طبع اول ۱۹۴۱ء

۹۶۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل ابن تیمیہ مطبعۃ المنار طبع اوّل ۱۳۴۹ھ

۹۷۔ مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبعۃ الکردی قاہرہ ۱۳۲۶ھ

۹۸۔ مختصر سنن ابی داؤد للحافظ المنذری مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۳۶۹ھ

۹۹۔ مختصر طبقات الحنابلہ شیخ جمیل الشطی۔

۱۰۰۔ مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد وایاک نستعین ابن قیم مطبعۃ المنار طبع اول تین اجزاء

پاکستان کے تیس سال!

ترتیب: زاہد حسین انجم

روشن کتابوں کی ایک مثالی پیش کش

ماہ جنوری سے ماہ دسمبر کے آئینے میں پاکستان کے بارے میں تیس سال کے تاریخی واقعات کا مکمل انسائیکلوپیڈیا۔ یہ جریدے ۱۹۴۸ء سے ۱۹۷۸ء تک کے تاریخی واقعات پر مبنی ہیں اور ماہ کیم تاریخ سے آخر ماہ تک کے واقعات ترتیب وار درج ہیں۔ پاکستان کے بارے میں اس ترتیب سے مکمل انسائیکلوپیڈیا آج تک شائع نہیں ہوا۔ یہ ۱۳ حصص پر مشتمل ہے۔ مجلد کے علاوہ روشن کتب کے سلسلہ میں بھی قسط وار دستیاب ہے۔

قسط : 1 کیم جنوری ۱۹۴۸ء سے ۳۱ جنوری ۱۹۷۷ء تک کے تاریخی واقعات۔

قسط : 2 کیم فروری ۱۹۴۸ء سے ۲۸ فروری ۱۹۷۷ء تک کے تاریخی و جغرافیائی واقعات۔

قسط : 3 کیم مارچ ۱۹۴۸ء سے ۳۱ مارچ ۱۹۷۷ء تک کے واقعات اسی ماہ کے آئینہ میں۔

قسط : 4 کیم اپریل ۱۹۴۸ء سے ۳۰ اپریل ۱۹۷۷ء تک کے واقعات پر مبنی مکمل معلومات۔

قسط : 5 کیم مئی ۱۹۴۸ء سے ۳۱ مئی ۱۹۷۷ء تک کے اہم واقعات تاریخ وار۔

قسط : 6 کیم جون ۱۹۴۸ء سے ۳۰ جون ۱۹۷۷ء تک کے رونما ہونے والے تاریخی واقعات۔

قسط : 7 کیم جولائی ۱۹۴۸ء سے ۳۱ جولائی ۱۹۷۷ء تک کا ایک ایک تاریخی واقعہ تاریخ وار۔

قسط : 8 کیم اگست ۱۹۴۸ء سے ۳۱ اگست ۱۹۷۷ء تک کے واقعات تاریخ کے آئینے میں۔

قسط : 9 کیم ستمبر ۱۹۴۸ء سے ۳۰ ستمبر ۱۹۷۷ء تک کے تاریخی اہم واقعات تاریخ بہ تاریخ۔

قسط : 10 کیم اکتوبر ۱۹۴۸ء سے ۳۱ اکتوبر ۱۹۷۷ء تک کے اہم اور تاریخی واقعات اسی ماہ کے آئینے میں۔

قسط : 11 کیم نومبر ۱۹۴۸ء سے ۳۰ نومبر ۱۹۷۷ء تک کے تاریخی واقعات کا مکمل تفصیلی جائزہ۔

قسط : 12 کیم دسمبر ۱۹۴۸ء سے ۳۱ دسمبر ۱۹۷۷ء تک کے واقعات ماہ دسمبر کے آئینے میں۔

قسط : 13 کیم جنوری ۱۹۷۸ء سے ۳۱ دسمبر ۱۹۷۸ء تک پورے ایک سال کے تاریخی واقعات کا انسائیکلوپیڈیا۔

ان تاریخی واقعات پر مبنی انسائیکلوپیڈیا کے پیش نظر ہم نے مکمل ۱۳ حصص کو ریکسین جلد میں تیار کیا ہے
پاکستان کی عہد بہ عہد مکمل تاریخ، طباعت آفسٹ، کاغذ سفید

شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، پبلشرز
۱۹۹- سرکلر روڈ، چوک انارکلی، لاہور ۲/ ۵۴۰۰۰